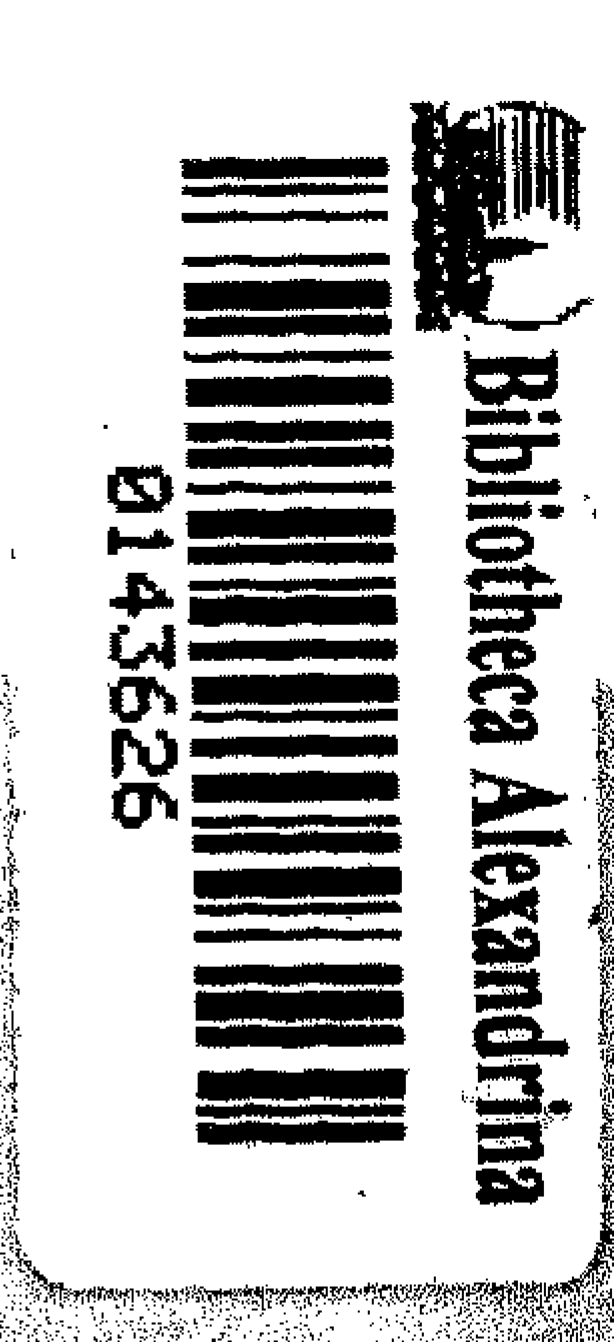
الإنسانية والوجودية

في الفكر العربي

تأليف

عبد الرحمن بدوي



الناشر

وكالة المطبوعات
الكويت

دار القلم
بيروت . لبنان

الانسانية والوجودية

الإنسانية والوجودية

في الفكر العربي

تأليف

عبد الرحمن بدوي

الناشر

وكالة المطبوعات
الكويت

دار القلم
بيروت - لبنان

١٤٠٣هـ = ١٩٨٢م

إلى

روح أستاذي الأكبر

مصطفى عبد الرازق

بروحك الممتازة بهرتني بنور الإيمان وأنا في موجة الشباب المتمرّد ؛

وتجسدتَ نموذجاً للإنسانية في بيئة ضاع فيها معناها ، فأعَدْتَ إليّ الثقة بالإنسان ؛

أوّاه ! بالأمس كانت روحي تصرخ من عمائق هاوية العصيان فلا تجد غيرك يستمع لهذا الصراخ ؛

فمن لي اليوم بمن يردني من العصيان إلى الإيمان ، ومن الثورة إلى الإذعان ؟ !

وبالأمس كان من أعز أمانيّ أن أهـــدي إليك كتبي بدأً لبد ؛

فهل لي أن أطمع اليوم في إهدائها إليك روحاً لروح ؟

عبد الرحمن بدوي

تصدير عام

في هذه المحاضرات التي ألقيناها في لبنان – أواخر يناير وأوائل فبراير من هذا العام – قصدنا إلى إحياء بعض من العناصر الممتازة الخليقة بالبقاء في تراثنا العربي ، حتّى نعاني من وراء تمثّله من جديد تجربةً حية خصبة من شأنها أن تهيء لنا حاضراً أبدياً ، في كيانه المتصل تجتمع إمكانياتُ تطورنا الروحي القومي ، فتتداعى اللحظاتُ الزمانية لوجودنا الواعي وهو بسبيل الوثبة الخارقة إلى نطاق المجد الحضاري المأمول . وفي إهدافنا إلى تلك الغاية حاولنا أن نتجافى عن التمجيد الزائف بقدر ما نبذنا الإزراء المتعالي ، على الرغم مما قد يفيده كلاهما في أحوال نحسب أنفسنا قد صرنا من جانبنا بمعزل عنها : من فوقها أو من ورائها سواء .

فقد آن لنا أن نذر ذلك العهد السلبي كيما نشُدّ خيوط المصير إلى نول الإيجاب والبناء .

والحركة الأولى لهذا الاتجاه إنما تبدأ بذلك الفعل الأصيل

للإنسان في تحقيقه ممكناته ، ونعني به النزعة الإنسانية . لهذا جعلناها موضوع استهلال هذه الدراسات ، ورجاؤنا معقود على إيلاء هذه المسألة جل عنايتنا في هذا الدور الأولي ، حتى نقوم هذه المرحلة التمهيدية الحاسمة على أساس ثابت يمتد فرعه إلى سماء التوثب المتصاعد في معراج اللانهاية .

ولما كانت النزعة الإنسانية تواكبها بالضرورة – كمعبِّر إلى الصورة الجديدة – نظرةٌ صوفية تنبع من أعماق الوجود الأصيل للروح الحضارية وهي في دور تكوينها ونشوئها ، ذ للصوفية أثر خطير في تشكيل تلك الروح في هذا الدور – فقد كان علينا أن نعود إلى تجربتنا الصوفية التاريخية لنستعينها في تجربتنا الحاضرة ، فنشيع فيها الحياة بفضل آخِر صورة قدر لها الظهور في الحضارة المحتضَرة ، وهي المذهب الوجودي الذي يقوم على الحد الفاصل بين كلتا الحضارتين : المتداعية والناشئة ، شأنه اليوم شأن الأفلاطونية المحدثة فيما بين الحضارتين : اليونانية والعربية ، أو اليونانية والأوربية الغربية .

والشعر من غير شك هو التعبير العاطفي المناظِرُ للتجربة الصوفية في الدور الأول للحضارة الوليدة ، ولهذا كان عهد ازدهاره الأعلى في تلك الفترة في كل الحضارات . ومن هنا حاولنا أن نقدم محاضرتنا الثالثة صورةً إجمالية لفن الشعر المعبر عن الروح الجديدة لتلك الحضارة ، أعني الشعر الوجودي.

وهنا يأتي الدين صورةً ثالثة في تناظر كامل مع الصورتين الأخريين على أن يستحيل إلى تصور جديد تراعى فيه مقتضيات الروح الجديدة على الرغم مما قد ينال الصورة القديمة من تعديل ، بل من تحوير كامل يصل أحياناً حد النسخ المطلق ؛ وإلاّ لما كان فيه بعدُ غناء .

وها نحن أولاء في محاضرتنا الرابعة نقدم نموذجاً أولياً لما عسانا أن نقوم به في هذا السبيل . ونقول : « أولياً » لأنه لا تزال تعوزه الشجاعةُ والحرية والتمرد الخصب . فعلينا أن نوغل في هذا الطريق إلى أبعد حد غير مكترثين مطلقاً لحشرجات الجيف الحية التي تزعم في نفسها القدرة على الوقوف في وجه التحرير الأكبر الذي يُغِذّ في سيله رغماً عنهم .

وأشهد أني توسمت هذا السيل يشق مجراه الظافر في نفوس الصفوة من شباب لبنان . فإليهم وإلى أترابهم من شباب العرب في كل الأمصار ، أقدم هذه الصفحات التي تنبض بالإيمان بهم وبما ينتظرنا من مصير وضّاء .

مارس سنة ١٩٤٧ عبد الرحمن بدوي

حاشية : عليّ هنا أن أسجل مفترض شكري « لمدرسة الآداب العليا » ببيروت ، وخصوصا لمديرها مسيو جبريل بونور Gabriel Bounoure ، الذي تفضل فدعاني الى إلقاء هذه المحاضرات ، إيمانا منه بخصب التعاون الثقافي الحر بين بلدان البحر المتوسط .

النزعة الانسانية

في الفكر العربي

استهلال

الإنسان وتر مشدود على الهاوية الفاصلة بين لا نهايتين : الوجود المطلق ، والعدم المطلق . ولما كان وجوده نسيجاً من كلا النقيضين ، على تفاوت في نصيب كليهما منه وفقاً للحظات الزمانية بكل ما تنطوي عليه من إمكانيات تترجح بين المد والجزر في تيار المصير المتوثب للروح . لكن مهما يكن من كم هذا التفاوت وكيفيته ، فالينبوع الدافق الثر للوجود الحي هو دائماً الإنسان ، والإنسان فحسب ، وإن نسي هو أو تناسى هذا الأصل فانشق على نفسه وفرض عنصراً من عناصره الوجودية على الآخر حتى يجعل الصلة بينهما صلة الخالق والمخلوق والعابد والمعبود . بيد أنه سرعان ما يرتد -في لحظة أخرى تالية ، على اختلاف في طول كليهما وعرضه- إلى الينبوع الأصيل للوجود المحض ، أعني إلى نفسه يستمد منها معايير التقويم ، ومن ثم يبدأ لحظة جديدة لها في التطور الحضاري داخل الحضارة الواحدة مركز الصدارة في كل مراحلها .

وهذا العود المحوري إلى الوجود الذاتي الأصيل هو ما يسمى في التاريخ العام باسم « النزعة الإنسانية » . ولا بد لكل حضارة ظفرت بتمام دورتها أن تقوم روحها بهـذا الفعل الشعوري الحاسم . ولهذا كان علينا أن نتفقده في الحضارات التامة النمو على تعددها ، وما الاختلاف إلا في الألوان المحلية والمعادلات الشخصية الضئيلة . أما الخصائص الإجمالية العامة فواحدة بين جميع الحضارات ، ولهذا لم يعد من المقبول في الفهم التاريخي الوجودي أن نقصر اسم هذه النزعة على « النزعة الإنسانية » الخاصة بالحضارة الأوربية أو الفاوستية وحدها ، دون بقية الحضارات ؛ فهذا من قصر النظر التاريخي أو خداع المنظور أو من عدم الفهم الحقيقي لمدلول هذه النزعة الحقيقي ، أو أخيراً ، وليس آخراً ، لعدم التنبه إلى المواضع الصحيحة في الحضارة الواحدة لمكونات تلك النزعة . غير أن هذه الأسباب كلها أو أكثرها هي اليوم بسبيل الزوال مما سيفتح آفاقاً واسعة للفهم التاريخي الصحيح ، وذلك خصوصاً بفضل فلسفة الحضارات ثم فلسفة التاريخ والتأريخ عند أصحاب المذهب الوجودي .

فها نحن أولاء اليوم نشاهد رد الاعتبار من هذه الناحية بالنسبة إلى الحضارة اليونانية بفضل أبحـاث ڤرنر ييجر [1]

(١) راجع له في هذا Werner Jaeger : Paideia, I, II : Aristoteles. Berlin 1923.

وجوزبه سيتا [1] اللذين تنبها إلى النزعة الإنسانية بكل معانيها عند السوفسطائية اليونانية [2] . فاستطاعوا أن يقدروها ويضعوها في مركزها الحاسم الممتاز في داخل تطور الحضارة اليونانية .

كما نشاهد من ناحية أخرى أن هذا اللفظ : « النزعة الإنسانية » قد صار من الألفاظ الكثيرة التداول اليوم ، وفي استعماله يلاحظ له معنيان : أحدهما تاريخي ، والآخر مذهبي . فهو عند ييجر وأتباع مدرسته الذين يكونون النزعة الإنسانية الجديدة [3] يرمي من ورائه إلى إيجاد نزعة إنسانية جديدة تضارع النزعة الإنسانية التي ظهرت في أوربا في القرون من الرابع عشر إلى السادس عشر ، وذلك بإحياء التراث اليوناني من جديد ومعاناة تجربة حية عن طريقه وهو ما يتم بتمثله ونقله من الماضي إلى التطبيق على الحاضر ؛ وهو كذلك أيضاً عند

(١) راجع : « نزعة التنوير عند السوفسطائية اليونان » ميلانو سنة ١٩٣٨
G. Saitta L'Illuminismo della Sophistica greca, Milano 1938.

(٢) راجع كتابنا : «ربيع الفكر اليوناني» ، ط ٢ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

(٣) راجع ڤرنرييجر : « النزعة الإنسانية كتقاليد وتجربة روحية » في « من القديم الى الحديث » ، ليبتسج ١٩١٩ .
W. Jaeger : « Der Humanismus als Tradition und Erlebnis, in Vom Altertum zur Gegenwart
ثم : «النزعة الانسانية وتربية الشباب» ، برلين سنة ١٩٢١ .
Humanismus und Jugendbildung.

سيتا [1] ، إلاّ أنه يميل خصوصاً إلى استلهام النزعة الإنسانية الحديثة في إيطاليا . أما المعنى المذهبي فيتردد كثيراً على ألسنة وأقلام المذهب الوجودي [2] ، وهو عندهم يختلف اختلافاً ظاهراً عنه عند أصحاب المعنى التاريخي ، لأنه لا يعتمد على تجربة روحية تاريخية ، بل على مذهب قائم برأسه في فهم الوجود على أساس أن مركز المنظور فيه هو الإنسان ، وأن الوجود الحق أو الوحيد هو الوجود الإنساني ، حتى صارت شارته هي : من الإنسان وإلى الإنسان بالإنسان ؛ أو : كل شيء للإنسان ، ولا شيء ضد الإنسان ، ولا شيء خارج الإنسان — إن جاز لنا أن نستخدم هنا هذا التعبير المنقول عن لغة السياسة .

أما بالنسبة إلى الحضارة العربية فلم يتم شيء حتى الآن في هذا السبيل ، بل لم تُثر هذه المسألة فيما يتصل بها بصورة واضحة إلاّ عند باحث واحد ، وكان جوابه عنها بالنفي.

---

(1) جوزبه سيتا : « التربية في النزعة الانسانية بايطاليا »، فينتسيا سنة ١٩٢٨ .

Giuseppe Saitta : L'Educazione dell'Umanesimo : in Italia

ثم : الفلسفة الايطالية والنزعة الانسانية ، فينتسيا سنة ١٩٢٨ . Filosofia italiana e umanesimo :

(2) راجع خصوصا : جان بول سارتر : « الوجودية نزعة إنسانية » ، باريس سنة ١٩٤٦ .

L'Existentialisme est un humanisme.

ونقصد به كارل هينرش بكر الذي عرض لهذه المسألة في محاضرتين [1] ، انتهى في الأولى منهما إلى القول بأن « التجربة الحية الحاسمة الكبرى بالنسبة إلى الغرب هي النزعة الإنسانية » [2] وتساءل — بعد أن أنكر وجودها في الشرق — عن السر في هذا ، وراح يبين الأسباب على النحو الذي عرضنا في موضع آخر [3] ، والذي أثبتنا عدم وجاهته . فقلنا إنه أراد أن يتصور أن تكوين النزعة الإنسانية في الحضارة العربية لا بد أن يتم تماماً وتحت تأثير نفس العوامل والمقومات كما في الحضارة الأوربية ، مع أن اختلاف روح كلتا الحضارتين اختلافاً بيّناً كان خليقاً بأن يرده إلى الطريق المستقيم المؤدي إلى الكشف عن هذه النزعة في الحضارة العربية .

وهذا الطريق هو الذي نريد اليوم أن ندل عليه في هذه

---

(١) كارل هينرش بكر : « الاسلام في نطاق تاريخ للحضارة عام » في « دراسات إسلامية » ، ج ١ ، ص ٢٤—٣٩ C.H. Becker Islamstudien, f. ؛ ثم « تراث الاوائل في الشرق والغرب » في كتابنا : « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ص ٣ — ٣٣ ، ط ٢ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ . والمحاضرة الاولى القيت أمام مؤتمر المستشرقين الالمان في ليبتسك في ١٩٢١/٩/٣٠ ؛ والمحاضرة الثانية القيت في جمعية الامبراطور ڤلهلم ببرلين في ١٩٣١/٣/١٨ .

(٢) « دراسات إسلامية » ، ج ١ ، ص ٣٤ .

(٣) راجع كتابنا : « من تاريخ الالحاد في الاسلام » ، ص ٤ — ٩ ، القاهرة سنة ١٩٤٥ .

المحاضرة ، حتى نضع أيدينا على هذه النزعة ونستخلصها ونبين خصائصها وطَرَفاً من تطورها . ولهذا يجب أن نقرر حقيقة جوهرية كان إغفالها السبب في عدم تنبه الباحثين إلى هذه النزعة في الفكر العربي ، ألا وهي أن النزعة الإنسانية بمعنييها : التاريخي والمذهبي ، لا يمكن أن تصدر إلاّ عن الروح الأصلية للحضارة التي ستنشأ فيها . ولهذا فليس لك أن تطلب من إحياء تراث في حضارة ما ، ما تطلبه من إحيائه في حضارة أخرى تُباينها ؛ والشأن هنا كالشأن في قابلية التفاعل الكيميائي بالنسبة إلى المواد العنصرية . وعلى هذا فإذا كان التراث اليوناني قد ولّد في أوربا النزعة الإنسانية في القرون من الرابع عشر إلى السادس عشر ، فليس معنى هذا أنه سيولد نفس النزعة أو ما يشابهها في كل حضارة أخرى يدخلها ؛ كما أن عدم إيجاده لها في الشرق لا يدل على أن هذه النزعة لم توجد فيه ، لأنه ليس العلة الوحيدة لإيجادها ؛ بل لكل حضارة عواملها الخاصة بتوليد النزعة الإنسانية ، والنزعة نفسها لا بد أن توجد في كل حضارة عالية ، وخصائصها العامة كما قلنا متشابهة بين الحضارات كلها .

أمّا والحال على هذا النحو ، فإن علينا أن نبين :

أولاً : خصائص هذه النزعة عامة ؛

ثانياً : وجودها كتيار شاعر بذاته في الحضارة العربية ؛

ثالثاً : تطورها وفروقها الشخصية .

— ١ —

وأول ما تمتاز به هذه النزعة هي أنها تبدأ فتؤكد أن معيار التقويم هو الإنسان . فالسوفسطائية اليونانية قالت على لسان بروتاغورس : « الإنسان مقياس كل شيء : ما هو كائن بما هو كائن ، وما هو غير كائن بما هو غير كائن » — وهو قول يجب أن يفهم في سياقه الوجودي الحقيقي ، لا بالمعنى المبتذل الفاسد الذي يضاف إليه عادة عند الخصوم . فهو لا يقصد من الإنسان الإنسان المفرد المعين ، بل الإنسان عامة ، لأنه إنما يريد أن يضع الإنسان هنا في مقابل الآلهة من ناحية ، والوجود الطبيعي أو الفزيائي من ناحية أخرى ، وأن يرد التقويم إليه ، لا إلى أشياء خارجية فزيائية مادية ، ولا إلى كائنات خارجة مفروضة على الوجود على سبيل الأحوال النهائية ، لا الواقعية الحقيقية . فالسوفسطائية ، وقد رأوا العقل قد ضاع في الطبيعة الخارجية وفي عالم الألوهية ، قد حاولوا إنقاذه برده إلى ينبوعه الأصيل . وما عدا هذا التفسير لهذا القول العميق الذي يجب أن يوضع شارة عالية لكل فلسفة وجودية — فهو سوء فهم مقصود من جانب الخصوم .

وهذا بعينه هو ما أكده رجال النزعة الإنسانية في أوربا الحديثة . وبخاصة بتْرَركه الذي حاول أن يرد كل شيء إلى الذات . وأن يفرض عليها نوعاً من الاستقلال بنفسها حتى لا يكون للخارج تأثير عليها أياً كان : « فكل ما هو خارج عن ذاتك ليس منك ولا إليك . وكل ما هو لك حقاً هو عندك ومعك ؛ وما في وسع شيء آخر أن يعطيك شيئاً ، ولا أن يسلبك شيئاً »[1] ، وإن كان تغلب الجانب السلوكي في النزعة الإنسانية لديه قد جعله يعنى خصوصاً بالتطبيق العملي لهذا المعنى . إذ اهتم رجال النزعة الإنسانية في إيطاليا بإيجاد أسلوب في الحياة العملية وفي الفن أكثر من اهتمامهم بالجانب الميتافيزيقي لها.لكن هذا الجانب الأخير نراه بشكل أوضح عند بركلسوس ومن إليه ، ممن عنوا بعلوم الصنعة ووضعوا العالم الأصغر في مقابل العالم الأكبر اكي يجعلوا الثاني — في الواقع — نسخة من الأول ، حتى يرد كل ما في الوجود إلى الإنسان . كذلك نرى عند مونتني Montaigne هذه الصبغة الميتافيزيقية وإن خففها بابتسامته الماكرة المليئة بالمعاني .

والخاصية الثانية هي الإشادة بالعقل ورد المعرفة إليه .

---

(١) بتررکه : « رسائل خاصة » ، ج ١٥ ، ١٠ ، نشرة فراكستي ، فيرنتسه سنة ١٨٦٣ .

F. Petrarca : Lettere familiari, lib. XV,10 ediz. Fracassetti.

وأمر السوفسطائية في هذه الناحية معروف . فعلى يديهم ، وعلى آثار أنكساجورس ، أحلوا مكان آلهة الأولمب إلهاً واحداً هو العقل . والنزعة الإنسانية الأوربية تقوم في جوهرها على أساس « الشعور العالي بأن العالم الإنساني الحقيقي يقوم في الاستقلال المطلق للعقل » . ونرى هـذا المعنى بكل وضوح عند Melanchton [١] في جعله أساس المعرفة عامة هو النور الطبيعي ، أعني العقل الإنساني[٢] .

وما دمنا قد استخلصنا مكانة الإنسان برد التقويم إليه وجعل العقل مركز الكون ، فقد بقي علينا أن نقوم بحركة مد وعَوْد إلى الخارج ، لا لكي يفنى فيه الإنسان من جديد ، بل ليؤكد نفسه فيه ويفرضها عليه . والإنسان في هذا الاتجاه إلى الطبيعة عامة — الطبيعة الأليفة الصديقة ، لا القاهرة بجبروتها — يخضع لعاملين : الأول غزو الذات للموضوع بفرضها قيمها عليه واستخدامه كأداة لتحقيق إمكانياتها ، بوصفه عالم أدوات ؛ والثاني معارضة الألوهية بالطبيعة بعد الاستيلاء على الأخيرة ،

---

(١) جوزبه سيتا : « التربية في النزعة الانسانية بايطاليا » ص ٢ .

(٢) ڤلهلم دلتاي : مؤلفاته ، جـ ٢ ، ترجمة ايطالية بعنوان: « تحليل الانسان والنظرة في الطبيعة من عصر النهضة حتى القرن الثامن عشر » ، جـ ١ ، ص ٢١٨ ، وما يليها ، فينتسيا سنة ١٩٢٧ . Wilhelm Dilthey : L'anatisi del l'uomo e l'intuizione della natura dal Rinascimento al secolo XVIII, tr. ital. da G. Sanna.

فتقوم هي بمعونته وتتخذها مدداً له في غزوه للمملكة الوحيدة الباقية ، مملكة الألوهية . ومن هنا كانت الخاصية الثالثة للنزعة الإنسانية هي تمجيدَ الطبيعة وأداء نوع من العبادة لها . ويجب أن نفهم جيداً الفارق بين هذه العبادة ، وبين العبادة الأولية للطبيعة عند الشعوب البدائية . فالعبادة الإنسانية للطبيعة هي من نوع عبادة العاشق لمعشوقه الأليف الأثير لديه ، أما عبادة الطبيعة بالمعنى الآخر فما هي إلاّ عبادة الرهبة والخوف من جبروتها . وشتان ما بين كلتا العبادتين ! فكما أن المعشوق الحقيقي لك هو ذلك الذي تخلقه أنت بنفسك ، فكذلك الطبيعة في النزعة الإنسانية هي من صنع أولئك الذين تعشقوها وأقاموا لعبادتها المراسم والطقوس ، ولهذا فعبادتهم لها هي في الواقع صورة مقلوبة لعبادتهم لأنفسهم كالصورة المقلوبة منعكسةً في المرآة . وقلب الوضع هنا هو كالحال تماماً في انعكاس المرئيات في المرايا : لتجليّها على الوضع الصحيح . فلا ننخدع إذن بهذا القلب ، بل لنفهمه بمدلوله الأعمق . فقول السوفسطائية بالقوانين الطبيعية وبالطبيعة بوصفها معيار التقويم ، هو قول في الآن نفسه بأن الإنسان هو مقياس الأشياء ، لأن الطبيعة لم تعد بعد طبيعة طاليس وأنكسمانس ، بل هي تموضع objectivation الذات في تحقيقها لإمكانياتها الذاتية خارج نفسها في العالم . وعند النزعة الإنسانية الأوربية ، لم تعد الطبيعة كما تصورتها الإسكلائية ، بمعنى أنها في مقابل اللطف الإلهي ،

وأن الطبيعة الإنسانية فاسدة بحكم الخطيئة الأولى ، ولا سبيل إلى صلاحها إلاّ بفعل خارجي خارق على الطبيعة هو فضل الله ، مما يمنع كل تلقائية للروح وإرادة شخصية تكسب لنفسها نجاتها . إنما أصبحت جزءاً من العالم الإنساني نفسه ، لأنها ليست شيئاً آخر غير الجوهر الروحي للإنسان نفسه وهو يكشف عن نفسه كشعور بذاته »[١] كما هي الحال خصوصاً عند بترركه . ثم تصبح في التفسير العلمي وعند أصحاب الصنعة مثل بركلسوس وأجربا فون نتسهنيم المرجع في كل تفسير[٢] .

وكان لهذا خطره في تقدم المعرفة الإنسانية بالقوى الطبيعية، وشعر الإنسان بقدرته على السيطرة على الطبيعة الخارجية . فنشأ عن هذا إيمانه بالتقدم العام المستمر – في العلم وبالتالي في تطور الإنسان عامة – للإنسانية وهي بسبيل الغزو الأكبر . وما عناية السوفسطائية بالتنشئة وتوفير أكبر قدر من الثقافة للمواطنين إلاّ على أساس هذا المبدأ.والنزعة الإنسانية الأوربية قد أعطت لهذا المبدأ كل مدلوله وتطبيقاته ، فأنتجت ذلك التطور الهائل في العلم والصناعة الفنية مما لا يحتاج إلى فصل بيان ؛ وكان هذا حركة عنيفة مضادة للنزعة الاسكلائية إلى تقييد العلم في دساتير ثابتة ، تملك تفسيرها وتقوم على المحافظة

---

(١) راجع : كتاب سيتا السالف ، ص ٤ .
(٢) راجع : كتاب دلتاي السالف بجزئيه .

عليها كما هي طائفةٌ محصورة غيور عليها من أن يمسها طائف التجديد أو التطور والنماء . والطابع المميز الجوهري لهذه الخاصية الرابعة للنزعة الإنسانية هو أن هذا التقدم إنما يتم بالإنسان نفسه وقواه الخاصة ، لا بقوة خارجية أو عالية على الكون . وفي هذا أكبر توكيد في الذات الإنسانية لجانب الفعل والنشاط والتحقيق الخارجي .

والعقل الذي تشيد النزعة الإنسانية به ليس ذلك العقل الجاف المجرد التفكير الذي يشبه آلة تنتج تصورات شاحبة غادرتها الحياة مثل العقل الاسكلائي التائه في بيداء الديالكتيك الأجوف والأقيسة العقيمة . بل هو الوعي الكامل للذات الإنسانية في مواجهتها للموضوعات الخارجية ؛ وهو لهذا يواكب العاطفة ولا يعاديها . ويتكىء على الحس العيني الحي . ولهذا تمتاز تلك النزعة بخاصة خامسة هي النزعةالحسية الجمالية التي تميل إلى الرجوع إلى العاطفة واستلهامها إدراك الوجود في بعض أنحائه . وهذا يفسر اهتمام السوفسطائية بالبيان أو الخطابة بوصفها فناً جميلاً يتحدث إلى العاطفة وتنبع من الإحساس . ولولا أن آثارهم ضاعت ، لوجدنا فيها — فيما نظن — عناية خاصة بمعاني الجمال محققة في الفنون اليونانية التي كانت في عهدهم في أوج ازدهارها ؛ ولم يكن صدفة أن وجد في أيامهم فدياس ورجال المدرسة الأتيكية الأولى ذات الإحساس الفني الصافي النضير . والنزعة الإنسانية الأوربية

تقوم في أساسها على هذا الجانب الجمالي الحسي العاطفي بحيث لا نحتاج إلى استشهاد أو تدليل ، وإلاّ كنا ندفع أبواباً مفتوحة على مصاريعها .

— ٢ —

أمّا وقد بينّا هذه الخصائص في النزعة الإنسانية عامة ، فلنحاول الآن بيانها في الحضارة العربية .

وهنا يجب أن ننبه إلى ما قلناه مراراً عن المعنى الذي نقصده من الحضارة العربية . فالحضارة العربية ليست هي الحضارة لإسلامية ، بل هي عندنا كما عند اشبنجلر تلك الحضارة التي نشأت في تربة واسعة تحد من الشمال بمِنطقة تسودها مدينة الرها ؛ ومن الجنوب بسوريا وفِلَسطين ومصر وفيها تسود مدينة الإسكندرية ؛ومن الشرق بنهر سيحون ، أي تشمل إيران كلها ؛ ومن الغرب بالبحر الأبيض المتوسط ؛ وفي أقصى الجنوب نجد بلاد العرب ، وفي أقصى الشمال مدينة بيزنطة . وولدت في القرون الخمسة الأولى من ميلاد المسيح ، وكانت هذه الفترة بمثابة الربيع بالنسبة إليها ، لكنها سبقت مع ذلك بهذه الطفولة التي استيقظت في أحضانها وهي الطفولة التي تتمثل في الأديان السماوية عند الفرس واليهود والكلدانيين حوالي سنة ٧٠٠ ق . م.لأول مرة ، ثم لثاني مرة تظهر هذه الطفولة حوالي سنة ٣٠٠ ق. م . مع تلك التيارات التي كانت نبوءات بمصير العالم ومستقبل الشعوب وفيها وُجدت هذه التفرقة الثنائية

بين النور والظلمة والتصويرات المختلفة للجنة والنار والأخرويات بوجه عام ، مع ما صاحب ذلك من التبشير بنبي يبعث . واستمرت في ربيعها هذا حتى جاء العرب والإسلام بعد أن مكنوا لأنفسهم عند التخوم الشرقية والشمالية للجزيرة العربية فكانوا طلائع لذلك الغزو الكاسح الذي قام به العرب بفضل الإسلام . وهنا كون الإسلام والعرب صيف هذه الحضارة وأتموها حتى نهايتها الأخيرة . وليس المجال هنا مجال التحدث عن العناصر المقومة لهذا الدور من الحضارة العربية — فقد عرضنا لها عرضاً سريعاً في مواضع عدة [1] — ولا عن نصيب الأجناس المختلفة في تكوينها وتحديد خصائصها ؛ وكل ما يعنينا هنا الآن هو أن نقرر الحقائق التالية :

أولاً : أن مهد الحضارة العربية — بالمعنى الذي حددناه — هو بلاد إيران والفرات والدجلة وبني إسرائيل ؛ وأن أصولها الروحية مستمدة إذاً من الديانات السماوية عند الفرس واليهود والكلدانيين في الفترة ما بين سنة ٧٠٠ ق . م والسنة الأولى لميلاد المسيح .

ثانياً : أن المدنية الإسلامية إنما تكوّن طوراً من أطوار

---

(١) راجع خصوصا كتابنا : «من تاريخ الالحاد في الاسلام» ص ٣ — ١٩ ، القاهرة سنة ١٩٤٥ .

الحضارة العربية ، والوحدة الجامعة في هذا الطور هي الإسلام أو اللغة أو كلاهما معاً . ولهذا لن نفهم « العربي » في قولنا : « الفكر العربي » بمعنى عنصري ولا ديني ؛ بل بمعنى لغوي خالص : فكل من كتبوا بالعربية يندرجون تحت هذا اللفظ ، وبمعنى حضاري : فكل من ينتسبون إلى هذه الوحدة الحضارية التي تسمى « الحضارة العربية » أو « السحرية » . يدخلون في هذا الباب أيضاً ، ولكننا سنقتصر هنا على الذين كتبوا بالعربية أو وُجدوا بعد الإسلام .

بيد أنه لفهم النزعة الإنسانية عند هؤلاء لا بد لنا أن نشير إلى مظاهرها السابقة في الحضارة العربية بالمعنى العام . ذلك ن النزعة الإنسانية في الحضارة الواحدة لا توجد مرة واحدة ودفعة واحدة ، بل توجد على صور متعددة في فترات مختلفة ، لكنها تنحصر خصوصاً في الفترة الممتدة من الأيام الأخيرة لربيع الحضارة إلى مستهل صيفها : ففي الحضارة الفاوستية (الأوربية) وجدت هذه النزعة في صورة أولية في نهاية القرن الثالث عشر ، لكنها وجدت في صورتها الكبرى في القرون من الرابع عشر حتى السادس عشر ، ثم لا تزال صورها تتعدد وتتجدد ، كما حدث في ألمانيا في القرن الثامن عشر عند فنكلمن وجيته ، وفي القرن العشرين عند ييجر ، لكن هذه الصور ثانوية ، ويغلب عليها التصنع لأنها ليست صادرة عن روح الحضارة في تلك الفترة بطريقة طبيعية تلقائية .

والصورة الواضحة نوعاً للنزعة الإنسانية في الحضارة العربية لأول مرة هي تلك التي نشاهدها في عهد كسرى أنوشروان ، هذا الملك المستنير الذي يقال عنه انه كان أفلاطوني النزعة ، قد عني بالمسائل الفلسفية وأفسح لها مجالاً في مجالسه والمناظرات التي كانت تدور فيها . ويمثل هذه النزعة الإنسانية في أيامه بُرْزُويه كما نعرفه من الباب المنسوب إليه في مستهل « كليلة ودمنة » . وفيه نرى رجلاً شاكّاً في بادىء أمره في الأديان كلها ، لأنه لم يجد عند أحد ممن سأل جواباً عما يسأله عنه من أمرها ، « ولا فيما ابتدأني به شيئاً يحق عليّ في عقلي أن أصدق به فأتبعه »[1] ، فعاد إلى دين آبائه الذي وجدهم عليه ، فلم يجد الثبوت على دين الآباء له عذراً . واستمر في مرحلة الشك هذه يتردد بين اليقين والقلق إلى أن انتهى — من الناحية العملية — إلى السلوك بمقتضى ما « تشهد الأنفس أنه صحيح وتوافق عليه الأديان »[2] . وصار أمره إلى نوع من « الرضا بخلال وإصلاح ما استطعت إصلاحه من عملي »[3] . ومن ثم انصرف إلى بلاد الهند فوجد فيها هذا الكتاب ، « كليلة ودمنة » ، ولسنا ندري بعد ماذا آل إليه أمره وماذا كان لهذه

---

(١) « كليلة ودمنة » ، ص ٣٥ ، نشرة لويس شيخو ، بيروت سنة ١٩٢٣ .

(٢) الكتاب السالف ، ص ٣٧ ، واقرأ : خلال ، بدلا من حلال التي في المطبوع .

(٣) الكتاب السالف ، ص ٤٤ .

الرحلة من أثر في نفسه . والمهم لدينا أن ننبه إلى ما كان يشغل النفوس ، أو الممتاز منها ، في ذلك العهد من قلق وما عنيت به من معرفة حال الإنسان ومصيره مع اعترافها بأن « هذا الإنسان هو أشرف الخلق وأفضله »[1] في الدنيا : وهي في هذا إنما كانت تريد الاعتماد على العقل فلا تتبع إلاّ ما تعقل ولا تصدق إلاّ بما يحق على العقل أن يصدق به .

وإلى جانب بُرْزويه نجد في بلاط كسرى نفسه شخصية أخرى تجول فيها نفس الأفكار وهي شخصية بولس الفارسي . ففي استهلال كتابه « المنطق السرياني » يقدم لنا عرضاً قاسياً لحال المعرفة وما هنالك من تناقض بين المذاهب الدينية في المسائل الرئيسية ، وينتهي إلى تفضيل العلم على الإيمان لأن الأول « موضوعه ما هو قريب واضح معترف به ، أما الإيمان فموضوعه ما هو بعيد خفي لا يدرك بالنظر : الأول لا شك فيه ، والثاني يداخله الشك »[2] .

وإلى هذه الحال النفسية العامة في ذلك العهد يجب أن تنسب حال سَلمان الفارسي[3] ، تلك الحال التي لا تفهم على وجهها

---

(١) « كليلة ودمنة » ص ٤٢ .

(٢) راجع كتابنا : « من تاريخ الالحاد في الاسلام » ص ٦٠، وراجع فيما يتعلق بهذا الموضع كله الكتاب نفسه من ص ٥٤ ــ ٦٤ .

(٣) راجع بحث لوي ماسينيون عن « سلمان الفارسي والبواكير الروحية للاسلام في ايران » الذي ترجمناه في كتابنا : « شخصيات قلقة في الاسلام » ص ١ ــ ٥٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

الصحيح إلاّ بوضعها في هذا الجو الروحي القلق المتمثل في فارس إبان حكم كسرى أنوشروان . فهو في تطوره الروحي الأول قبل اعتناقه الإسلام قد مر بأدوار شبيهة بتلك التي مر بها برزويه ، واضطربت في نفسه ألوان من الخواطر والأفكار التي اضطربت في نفس برزويه وبولس الفارسي . فآباؤه كانوا على دين المزدكية ، ثم مرّ ذات يوم وهو في موجة الشباب الأول بدير فإذا به يرى رجلاً طويلاً أشار إليه ، فدنا منه سلمان ، فسأله : هل يعرف عيسى بن مريم . فلما أجاب سلباً ، أنشأ يعلمه المسيحية حتى آمن بها . وبعد أن كان عاكفاً على المجوسية مجتهداً فيها « حتى كنت قطن النار الذي يوقدها فلا يتركها تخبو ساعة »[1] : والروايات تؤيد كلها هذه الحالة النفسية التي كان عليها سلمان قبل الإسلام وكيف جد في السعي لاعتناق دين يستقر عنده نهائياً ، على اختلافها في بيان أحوال تنقله من المزدكية إلى المسيحية ثم أخيراً إلى الإسلام . وبوضع سلمان في هذا الوسط الروحي الذي أتينا على وصفه تظفر هذه الروايات بتأييد كبير من شأنه أن يرد إلى التاريخ الكثيرَ مما يميل بعض النقاد إلى إضافته إلى « أسطورة » سلمان .

---

(١) « تهذيب تاريخ ابن عساكر » ، ج ٦ ، ص ١٩٢ ، دمشق سنة ١٣٤٩هـ ــ ١٩٣٠م.

بيد أن هذه الصورة للنزعة الإنسانية كانت أولية لا تتسم بالخصائص الظاهرة لهذه النزعة بوضوح ، شأنها شأن حركه الرشدية اللاتينية في نهاية القرن الثالث عشر بالنسبة إلى الحضارة الأوروبية .والعلة في هذا أنها إنما نشأت تحت تأثير أجنبي مؤقت هو نفوذ التراث اليوناني في بلاد فارس في ذلك الحين ، دون أن ترجع إلى الأصول الأولى الإيرانية التي كان خليقاً بها أن تدفع إلى إيجاد نزعة إنسانية كاملة التكوين أو على الأقل : إن الوثائق القليلة الباقية لا تسمح لنا بتقديرها أكثر من هذا .

وكان يناظر هذه الصورة صورة أخرى في المنطقة الجنوبية الغربية من الحضارة العربية بمعناها العام ، صورة أكمل وأكبر تأثيراً وأدق تفصيلاً ، ونعني بها تلك المتمثلة في الغنوص الهليني Gnosis وفي كتب هرمس ورجال الأفلاطونية المحدثة . والفكرة الرئيسية فيها هي فكرة الإنسان الكامل τέλειος ἄνθρωπος أو الإنسان الإلهي أو الأول ، وهي فكرة قد جلاها خصوصاً من بين الباحثين المعاصرين ر . ريتسنشتين و ف . بوسيه إلى حد يكفينا هنا أن نحيل إليهما [١] ،

---

(١) راجع ريتسنشتين : « بويمندرس » Reitzenstein : Poimandres و ف. بوسته : « المشاكل الرئيسية في الغنوص » سنة ١٩٠٧ W. Bousset : Hauptprobleme der Gnosis ثم مقالتيه : الغنوص Gnosis والغنوصية Gnostiker في دائرة معارف بولي – فيسوفا : Pauly-Wissowa.

وأن نكتفي بتسجيل نتيجة بارزة من نتائج أبحاثهما . ألا وهي أن هذه الأفكار وما إليها مما يتصل بالإنسان الكامل ترجع إلى أصول إيرانية . ففي « الجاثا » الثالثة [1] نجد فكرة الإنسان الأول (مرتن) . بيد أنه لا ينظر إليه في هذه الوثائق الإيرانية إلا على أنه يقوم بوظيفة كونية فحسب . لا دينية أو خلاصية كما هي الحال في العصر الهليني ، كما لاحظ هانز هينرش شيلر بحق [2] . فهو النموذج الأول للإنسانية وأصلها : إذ بعد موته ينشأ الزوج الأول من بني الإنسان من أجزاء جثمانه ؛ وفي رواية خاصة يروى أنه من أجزائه الثمانية تنشأ المعادن الثمانية ؛ وفي هذه الرواية تظهر الأفكار التنجيمية التي ربما ترجع إلى أصول بابلية . والله يخلقه في الدورة الثانية الكونية (وكل دورة من ثلاثة آلاف سنة) التي ينقل فيها الله خلقه من حالة الوجود الروحي اللامادي إلى حالة الصورة الظاهرة ، يخلقه على هيئة صورة نورانية شابة . وبمرور الزمان يتدخل

---

(١) راجع : « يسنا » ، ٣٠ . Yasna.

(٢) راجع في هذا وما يتلو الدراسة الممتازة التي كتبها شيدر بعنوان : « نظرية الانسان الكامل عند المسلمين : أصولها وتصويرها الشعري » ، وقد ظهر في « مجلة الجمعية المشرقية الالمانية » سنة ١٩٢٥ ، ص ١٩٢ — ص ٢٦٨ . Hans Heinrich Schäder : «Die islamische Lehre vom volkommenern Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung', in ZDMG, N.F., B, 4.

المناقض في الخلق الإلهي ، فيرسل الله جنوده السماوية ومعها الإنسان الأول ليحاربوا الشر ، وبهذا تبدأ الحياة الأرضية ، ولا بد أن يموت الإنسان الأول حتى ينشأ بنو الإنسان الأرضيون من جثمانه .

في هذه النزعة ، كما قلنا ، تحتل فكرة الإنسان الكامل أو الإنسان الأول مركز الصدارة . ونحن نراها بوضوح في كتاب «أثولوجيا» المنسوب إلى أرسطاطاليس والذي هو منتزع من «تساعات» أفلوطين . فقد ورد فيه : « هذا الإنسان الحسي هو صنم لذلك الإنسان الأول الحق ، إلاّ أن المصور هو النفس وقد خرجت (أي حدث عنها صدورٌ خارج ذاتها) لأن تُشَبّه هذا الإنسان بالإنسان الحق ؛ وذلك أنها جعلت فيه صفات الإنسان الأول ، إلاّ أنها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نَزْرة ، وذلك أن قوى هذا الإنسان وحياته وحالاته ضعيفة ، وهي في الإنسان الأول قوية جداً ، وللإنسان الأول حواس قوية ظاهرة أقوى وأبين وأظهر من حواس هذا الإنسان ، لأن هذه إنما هي الأصنام لتلك كما قلنا مراراً . فمن أراد أن يرى الإنسان الحق الأول فينبغي أن يكون خيراً فاضلاً ، وأن يكون له حواس قوية لا تنحبس عند إشراق الأنوار الساطعة عليها . وذلك أن الإنسان الأول نور ساطع ، فيه جميع

الحالات الإنسانية ، إلا أنها فيه نوع أفضل وأشرف وأقوى »[1]
وهذا النص الذي أبرز أهميته ونبه إليه خصوصاً شيدر في
مقاله المشار إليه آنفاً [2] على جانب عظيم من الخطر الذي يبدو
خصوصاً إذا قورن بالنص اليوناني الذي يقوم عليه في «التساعات»
فمن هذه المقارنة التي سبق أن عقدها شيدر يتبين لنا أن الاختلاف
الظاهر بين كليهما هو في اهتمام واضع « أثولوجيا » . هذا
الكاتب السرياني المجهول ، بلفظة «الإنسان الأول» التي لم ترد في
النص اليوناني إلا عرضاً في قوله: ὅτι μή οὗτος πρῶτος [3]
فلم يلبث الكاتب أن تلقفها وراح يكررها عدة مرات لأهميتها
الخاصة عنده ، مما يدل أولاً على أنه كان على علم بفكرة
الإنسان الكامل أو الأول في الغنوص ، وأنه كان غنوصياً ،
فحاول أن يمزج بين الغنوص وبين الأفكار الأفلاطونية المحدثة
فيجعل هذه تتحدث لغتهم ، ثم أخذ هذا كله وألقاه في نهاية
الأمر على عاتق أرسطو . ولهذا فإن أهمية هذا النص ليست في
كونه من نصوص الأفلاطونية المحدثة بقدر ما في كونه تعبيراً
مهجناً بالأفكار الغنوصية ، وبالتالي بالتصورات الشرقية
الإيرانية . وبخاصة في فكرة النور « وأن الإنسان الأول نور

---

(١) « أثولوجيا أرسطاطاليس » ، ص ١٤٨ — س ١٥ ص ١٤٩ س ٦ ، نشرة ديتريصي ، برلين سنة ١٨٨٢ .
(٢) ص ٢٢٢ — ص ٢٢٥ .
(٣) « التساعات » لأفلوطين . السادس : ٥ ، ٧ .

ساطع » ؛ ولهذا سيكون له تأثير ضخم في النزعة الإنسانية العربية كما سنرى عما قليل .

وإلى جانب هذا النص هنالك نص آخر عثرنا عليه هذه الأيام في مخطوطة بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة رسائل صوفية[1] وله أهمية كبيرة في هذا الباب وفي بيان مصدر الوحي عند أهل الحكمة وهو الذي يسمونه الطّبّاع التام ، وفي الملك الحارس للفيلسوف أو روحانيته ؛ والنص ينسب إلى أرسطو — كما هي العادة دائماً — ! وهو من غير شك من النصوص المنسوبة إلى هرمس . وسنجتزىء هنا بإيراد الفقرات المهمة منه . والنص يبدأ بقول لسقراط (المزعوم) ثم بأقوال لهرمس :

« قال سوقراطيس الحكيم . الطِّبّاع التام شمس الحكم وأصله وفرعه ، وسيد الأمس . فقيل له : بمن نُستَدْرَك الحكمة ؟ فقال : بالطباع التام . قيل له : فما أصل الحكمة ؟ قال : الطباع التام . قيل له : فما مفتاح الحكمة ؟ قال : الطباع التام » .

« قيل له : فما الطباع التام ؟ قال : روحانية الفيلسوف التي هي متصلة بنجمه ومدبرة ، فتفتح مغاليق الحكمة وتعلمه

---

(١) المخطوط رقم ٤٢٩١ تصوف بدار الكتب . راجع النصوص الملحقة بهذا البحث .

ما استشكل عليه وتوحي إليه بصوابها وتلهمه مفاتيح أبوابها في النوم واليقظة . والطباع التام للفيلسوف بمنزلة المعلم الناصح ، الذي يعلم الصبي الكلمة بعد الكلمة ، فكلما أحكم باباً من العلم أدخله في باب آخر ، ولن يخاف ذلك الصبي النقصَ في علمه ما دام له ذلك العلم باقياً ، لأنه يكشف له عما اشتبه ، ويعلمه ما أشكل ويبتدئوه من العلم بما لا يسأل عنه . فهكذا الطباع التام للفيلسوف . وهو قوة تأييد ، لا نقص على الفيلسوف في علمه وحكمته معه .

« وللحكماء في هذه الروحانية تدبير هو السر الموضوع بينهم الذي لا يطلع عليه أحد غيرهم ، وهو السر المكتوم في الحكمة ؛ ولم يكن من أبواب الحكمة باب لطيف ولا جليل إلاّ أبدت الحكماء لتلامذتهم وأداروه فيما بينهم بكتب ومسائل ما خلا هذا السر المكتوم الذي هو السر المكتوم الذي هو تدبير روحانية الطباع التمام . . .

« وقد ذكر هرمس قال : إني < لما > أردت استخراج علم العلل الحقيقية وكيفيتها ، وقعت على سَرَب مملوء ظلمة ورياحاً ، فلم أبصر فيه شيئاً لظلمته ، ولم يضيء لي فيه سراج لكثرة رياحه . فأتاني آت في منامي بأحسن صورة ، فقال لي : خذ نوراً فضعه في زجاجة تقيه من الأرياح وتنير لك ، وادخل إلى السرب واحفر وسطه ، واستخرج منه تمثالاً بالطلسم

معمولاً ؛ فإنك إذا استخرجت ذلك التمثال ذهب رياح السرب وأضاء لك . ثم احتفر في أربعة أركانه ، واستخرج علم سرائر الخليقة وعلل الطبيعة وبدو الأشياء وكيفيتها . قلت له : ومن أنت ؟ قال : طباعك التام . فإن أردت أن تراني فادعني باسمي. قلت : وما الاسم الذي أدعوك به ؟ » يلي هذا الاسم الروحاني لهذا الطباع التام وكيفية عمل دعائه وفي أي حال يدعوه حتى يستطيع أن يراه ثم قال : « فكان الحكماء يتعاهدون ذلك من روحانياتهم في كل سنة مرة أو مرتين إجلالاً لطباعهم التام ... قال أرسطاطاليس : إن لكل واحد من الحكماء قوة تأييد من الروحانية تقويه وتلهمه وتفتح له مغاليق أبواب الحكمة . . . ولكل ملك قوة وتأييد من (الـ) ملك ، عال رفيع ، يتصل وصله بنجم ملكه العالي في مكانه . فكان الحكماء والملوك يتعاهدون هذه الروحانية بهذه الدعوة والأسماء ، فكانوا يظهرون لهم ويعينونهم في عملهم وحكمتهم ويقدمون تدبير ممالكهم » .

ويرد في المخطوطة بعد هذا قوله : « وهذا فصل من كتاب « الأسطماخس » وهو لأرسطاطاليس » . وكتاب « الأسطماخس » من الكتب الداخلة في مجموع الكتب المنسوبة إلى هرمس [1] . وأهمية هذا النص أنه أولاً يشرح معنى

---

(1) راجع مقدمة هذا النص في الملحق ١ .

« الطباع التام » الذي لعبت فكرته دوراً واضحاً خصوصاً عند الفلاسفة الإشراقيين وعلى رأسهم السهروردي الذي أورد ذكره مراراً : فأتى في « المطارحات »[1] على ذكر رؤيا منسوبة إلى هرمس رأى فيها : « أن ذاتاً روحانية ألقت إليّ (أي إلى هرمس) المعارف ، فقلت لها : من أنت ؟ فقالت : أنا طباعك التام » . وهو نص لا يفهم على وجهه إلاّ بالنص الذي أوردناه ؛ كما أنه في كتاب « التقديسات » أورد دعاء حاراً وضعه السهروردي نفسه مخاطباً الطباع التام[2] ؛ ومن بعده ذكره أيضاً مُلا صدرا[3] وكثيرون غيرهما . « ودعوة » السهروردي هذه دعوة خاصة ، شأن كل حكيم ؛ وفيها جرأة كبرى في التعبير ، خصوصاً في قوله : « وتوسطت لي عند

(١) « المطارحات » ، في نشرة هنري كوربان لمجموع الرسائل الميتافيزيقية للسهروردي ، جـ ١ ، ص ٤٦٤ . استانبول سنة ١٩٤٦ .

(٢) هاك نص « دعوة الطباع التام » : أيها السيد الرئيس ، والملك القديس ، والروحاني النفيس ، أنت الأب الروحاني والولد المعنوي ؛ اللابس من الأنوار الالهية أسناها ، الواقف من درجات الكمال في أعلاها . أسألك بالذي منحك هذا الشرف العظيم ووهبك هذا الفيض الجسيم الا ما تجليت لي في أحسن المظاهر ، وأريتني نور وجهك الباهر وتوسطت لي عند إله الآلهة بافاضة نور الأسرار ورفعت عن قلبي ظلمات الأستار ، بحقه عليك ، ومكانته لديك » (راجعه في الترجمة الفارسية لمحاضرة كوربان بعنوان : « روابط حكمة إشراق وفلسفة إيران باستان » ، ص ٥٧ ، تهران سنة ١٩٤٦) .

(٣) الصدر الشيرازي .

إله الآلهة » فكأنه يقول إذاً بآلهة متعددة ! وسنعود إلى هذه المسألة عما قليل .

وأهميته ثانياً في أنه يصل الحكيم بقوة علوية بطريق مباشر ، تُستبعد معه وساطة الأنبياء ، لأن دور هذه الروحانيات مع الحكماء هو نفس الدور الذي يقوم به جبرائيل ومن إليه من الملائكة مع الأنبياء . فإذا أضفنا إلى هذا أن الطباع التام – كما يدل عليه اسمه – قوة طبيعية خالصة . وما هي إلاّ بمثابة النموذج الأعلى للإنسان ، أو هي فكرة الإنسان الأول نفسه على النحو الذي حددناه ، تبين لنا أن الجانب الخارق قد استُبعد وصار الحكيم نفسه هو صاحب هذه القوة بطريقة طبيعية . وفي هذا التمجيد للطبيعة نلاحظ المعارضة بينها وبين الألوهية ، مما يفضي إلى نزعة طبيعية واضحة جداً ، أعني نزعة إنسانية خالصة . ولهذا فإن هذا الطباع التام ما هو إلاّ رمز تجسيدي لقوة الإنسان المبدعة في أعلى درجات إمكانها .

وأما من الناحية التاريخية فأهمية هذا النص لا تصاب لها قيمة . ذلك أنه – إلى جانب النصوص العديدة المتناثرة الخاصة بهرمس في ثنايا كتب الصنعة – يكشف لنا عن نفوذ فكرة الإنسان الكامل أو « الإنسان الأول » في الغنوص الهليني – وعن طريقه في المذاهب الإيرانية القديمة – إلى الفكر العربي في وثيقة مكتوبة ليس لدينا ، ويا للأسف الشديد ، الكثير

من أمثالها ، لأن المهم في بيان التأثير والمصادر في البحث التاريخي هو الاستناد إلى وثائق مكتوبة ، يَثبت فعلاً أن الوسط المتأثر قد عرفها وانفعل بها ، أما مجرد التشابه في الأفكار أو مجرد وجود الأثر المكتوب في وسط ما دون أن يكون لدينا وثائق على التأثر به ، فلا غَناء له في المنهج التاريخي القويم ، وهو مزلق الخطر الدائم في استخدام هذا المنهج . ووثيقتنا هذه بمنأى عن هذا الخطر ، لأنها أولاً وجدت في العالم العربي ، وثانياً عرفها المفكرون وتأثروها إلى أبعد حد كما يشهد بهذا السهروردي خصوصاً .

والآن وقد بينّا هاتين الصورتين التمهيديتين للنزعة الإنسانية في الحضارة العربية بمعناها العام ، بياناً لم نقصد به إلى تحديدهما إلاّ من حيث ارتباطهما بموضوع بحثنا هذا — لأننا لم نتحدث إلاّ عن النواحي منهما التي وصلت إلى الفكر العربي فعلاً على هيئة وثائق مكتوبة أثرت فعلاً في أبناء هذا الفكر — صار في وسعنا أن نعود إلى نقطة البدء في هذا القسم وهي بيان وجود الخصائص التي أوضحناها في الفكر العربي .

أما الخاصية الأولى وهي النظر إلى الإنسان على أنه مركز الوجود فقد وجدت خير تعبير عنها عند ابن عربي وفي إثره عند عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي . أما ابن عربي فكانت هذه عنده مسألة المسائل ، وفكره في هذه الناحية أوفى على الغاية في

الجرأة ، بحيث لا نكاد نتصور صدور أمثال عباراته في وسط آخر ، لأن الذي أنقذ ابن عربي وتركه يفكر حراً هو أنه لم يوجد في العالم العربي سلطة تضع نفسها موضع المراقبة للأفكار . والملاحظ دائماً أن حرية الفكر لم تصادر فيه إلاّ حين كانت تصطدم في نتائجها العملية أو الإلزامات السياسية بالسلطات ، أما إذا تركت الأفكار في مملكة الفكر وحده ولم يستخرج منها صاحبها نتائجها العملية ، فقد كان بمأمن من كل حجر على التفكير أو حد من حرية الرأي . وقضية الحلاج وحالة السهروردي ، ومن قبل ما حدث من اضطهاد للزندقة في خلافة المهدي — كل هذا أوضح شاهد على ما نقول . فلولا أن الحلاّج [1] قد زج بنفسه في التيارات السياسية المضطربة في عصره ومصره بين الشيعة والحنابلة واتصاله برجال السياسة ، لما حدث له شيء مما حدث : من تعذيب وصلب ؛ أما أن تكون أسباب اتّهامه الرسمية هي مسائل ترجع إلى آرائه ، فلم يكن هذا إلاّ تكأةً استند إليها السلطان ، تكأة فحسب وجدها فاستغلها ، وكان في وسعه أن يجد غيرها لينكل به كما فعل لو لم توجد هذه الآراء .

---

(١) راجع « المنحنى الشخصي لحياة الحلاج » لماسينيون في كتابنا : « شخصيات قلقة في الاسلام » ، ص ٧٠ — ٧٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

ولولا اتصال السهروردي[1] بالملك الظاهر وما خشيه السلطان صلاح الدين من تأثير هذه الصلة على المذهب السنّي السياسي الذي كان يمثله صلاح الدين ، لظل السهروردي طليقاً يفكر كما يشاء . والحال كذلك بالنسبة إلى كل أحوال الاضطهاد الفكري الذي حدث في العالم العربي كما نعرفه من التاريخ . ذلك أن الاضطهاد الفكري لا يحدث إلاّ في حالتين : وجود سلطة روحية منظمة ذات نفوذ مادي ، ثم وجود السلطان في يد المجموع أو الشعب . أمّا والسلطة الأولى لا وجود لها في هذا العصر الذي نعيش فيه ، فإن الخطر على حرية الرأي اليوم إنما يأتي من الحالة الثانية حيث بدأت الجموع الشعبية تفرض إرادتها وقيمها في الدولة .

لكن لهذه الحرية التي أطلقت للفكر العربي في التعبير عما يشاء من آراء وجهاً غير وجيه . ذلك أن هذه الحرية لم تكن حرية بالمعنى الصحيح ، إنما الأحرى والأدق أن تسمى عدم اكتراث ، وهذا أمر قاتل للفكر نفسه ، لأن التطور الفكري في حاجة ، كيما يسير سريعاً ويصاعد ، إلى أولئك الشهداء الذين يصبحون باستشهادهم شهوداً على الحقيقة . والحرية الفكرية الصحيحة الخصبة المفيدة هي تلك التي يظفر بها

---

(١) راجع «السهروردي الحلبي، مؤسس المذهب الاشراقي» لهنري كوربان في كتابنا « شخصيات قلقة في الاسلام »، ص ١٣٠ — ١٣١ .

المفكرون عن طريق نضال عالٍ شاعر بذاته ؛ لا عن الإهمال وعدم الاكتراث ، لأن هذا لا يؤدي إلاّ إلى حالة من الموات الروحي . وأصدق شاهد على هذا في الفكر العربي أن اضطهادات الزنادقة في عهد المهدي لم يكن من شأنها أن تقضي على حركتهم ، بل زادتهم حماسة وأنضجت أفكارهم وأشعرتهم بالحرية الإيجابية التي بها وحدها ينمو التفكير العالي ، بينما عدم الاكتراث لم ينتج إلاّ نضوباً فكرياً كما هو مشاهد في الفترة التي تلت القرن الرابع الهجري .

ولم نسهب في بيان هذه النقطة عبثاً واستطراداً ، بل قصدنا إلى هذا قصداً حتى نفهم لماذا لم يحدث لآراء أمثال ابن عربي والسهروردي وأبي بكر محمد بن زكريا الرازي ما كان ينتظر لها من ضجة وأصداء ومن تكوين تيارات قوية عنيفة تسير في آثارها ، وإن لم تخلُ مع ذلك من تأثير هائل في كثير من الأوساط ؛ ولكنه كان تأثيراً فردياً لم يكوّن تيارات عامة شاعرة بنفسها شعوراً كافياً ، مما كان من أسباب عدم انتباه الباحثين بدرجة كافية إلى وجود تيارات عامة تمثل نزعاتهم .

ونعود إلى ابن عربي فنقول إن مذهبه في جعل الإنسان مركز الكون قد عبر عنه في مواضع عدة من أعماله الضخمة ؛ وأوضح أقواله في هذا الصدد ما ورد في « عُقْلَة المُستوفِز » وفي « فصوص الحكم » :

ففي الأول وضع باباً خاصاً عنونه : « باب الكمال لإنساني » ؛ وقال فيه : « إن الله تعالى عَلِمَ نفسَه فعَلم العالَم . فلذلك خرج على الصورة. وخلق الله الإنسان **مختصراً شريفاً** جمع فيه معاني العالم الكبير وجعله **نسخة لما في العالم الكبير ولما في الحضرة الإلهية من الأسماء** ؛ وقال فيه رسول الله صلعم إن الله خلق آدم على صورته ، فلذلك قلنا : خرج العالم على الصورة — وفي هذا الضمير الذي في « صورته » خلافٌ : لمن يعود ؟ لأرباب (أي عند أرباب) العقول ، وفي قولنا : علم نفسه ، غُنية لمن تفطّن وكان حديد القلب بصيراً . ولكون الإنسان الكامل على الصورة الكاملة ، صحّت له **الخلافة والنيابة** عن الله تعالى في العالم »[1] .

وفي هذا النص المهم نشاهد أولاً تأثر ابن عربي بالأفلاطونية المحدثة ثم باليهودية ثم بالديانات الإيرانية . أما الأفلاطونية المحدثة فظاهرة في قوله : « إن الله تعالى عَلم نفسه فعلم العالم ، فلذلك خرج العالم على الصورة » . ففي هذا نظرية الصدور الأفلاطونية المحدثة وقد نقل فيها العقل الأول إلى الإنسان كما

---

(١) كتاب « عقلة المستوفز » في «رسائل صغيرة لابن عربي» نشرها نيبرج ، ص ٤٥ — ٤٦ (من النص العربي) ، ليدن سنة ١٣٣٦هـ = سنة ١٩١٩م.

Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi, herausgegeben und mit Einleitung und Kommenter versehen von H.S. Nyberg, Leiden 1919.

سيقول بعد . ولفظ « الصورة » هنا على حاله هذا مليء بالمعاني : لأنها تجمع بين الصورة بالمعنى الأفلاطوني ، أي على أساس أنها اللوغوس ، وبين الصورة بمعنى الصورة الإلهية . ولهذا تركها غير محددة ليجمع بين التأثير الأفلاطوني وبين التأثير اليهودي . وهذا التأثير الأخير نراه بوضوح في إهابته هنا بالآية المشهورة في التوراة (سفر التكوين ١ : ٢٧) والتي تلقفها الصوفية في عهد مبكر فأضافوها إلى الأحاديث النبوية – شأنهم دائماً – حتى تتخذ صفة شرعية إسلامية : « إن الله خلق آدم على صورته » ، وفي تركه هذا الضمير غامض الإعادة توكيد لقصده إلى المعنى المزدوج لهذا اللفظ كما أشرنا إليه . وعلى الرغم من تأثر ابن عربي في هذ التصوير لمكانة الإنسان بالأفلاطونية المحدثة وباليهودية معاً – فإننا فيما نعلم لم نقف على تابع لأحدهما قال بمثل ما قال به ابن عربي بهذه الجرأة والوضوح في التعبير ، اللهم إلاّ أن نضيف هنا عاملاً ثالثاً هو التأثير الهندي ففي كتاب يدعى « مرآة المعاني لإدراك العالم الإنساني » توجد نسخة منه في المخطوطة [1] التي أشرنا إليها آنفاً ، نشاهد مؤلفه المجهول الذي يزعم أنه أخذه عن كتاب هندي يتابع المعنى الوارد هنا في قوله : « وخلق الله الإنسان

---

(١) مخطوطة رقم ٤٢٩١ تصوف بدار الكتب المصرية . وهذا الكتاب قد نشر من قبل أيضا في «المجلة الاسيوية» سنة ١٩٢٨ Journal Asiatique بحسب مخطوطات اخرى غير مخطوطتنا هذه .

مختصراً شريفاً جمع فيه معاني العالم الكبير وجعله نسخة جامعة لما في العالم الكبير » فيستقصي كل وجوه التناظر بين العالم الصغير والكبير عضواً عضواً وحركة حركة ووظيفة وظيفة ، وذلك ابتداء من الباب الأول الذي عنونه : « في معرفة كيفية العالم الصغير » ، قال : « الإنسان عالم صغير ؛ فأي شيء في العالم الكبير موجود بالكل ، ففي العالم الصغير موجود بالجزء »، وينشيء يعدد هذه الوجوه : «فالشمس والقمر في العالم الصغير هما منخرا الأنف » ، « والعينان والأذنان والفم بمنزلة الخمسة البواقي من الكواكب ، والرأس كالسماء ، والجثة كالأرض ، والأعصاب كالأبحر ، والعروق كالأنهار ، والأشعار كالأشجار والحواس كالنجوم ، والجلد والدم ، واللحم والربـــاط والغضروف والعظم والمخ كالسبعة الأقاليم . واليقظة كالنهار ، والنوم كالليل ، والفرح كالربيع ، والحزن كالشتاء ، والجماع كالصيف ، والشبع كالخريف ، والبكاء كالمطر ، والضحك كالبرق ، والتعب كالكرسي ، والدماغ كالعرش ، والنفس كعقل الكل ، والعقل كالباري جل جلاله . فالعالم الكبير كأنه نفس واحدة ، وعقل الكل روحه ، والباري عز وجل روح عقل الكل . وكذا العالم الصغير كأنه نفس واحدة ، والنفس الناطقة روحه ، فكما أن العقل في العالم الصغير داخل فيه خارج عنه لا كدخول الشيء ولا كخروجه منه ؛ وكذا الباري جل وعز في العالم الكبير فمن عرف ذلك عرف الباري ،

لا إله إلاّ هو ، بالضرورة ، لأن من عرف نفسه فقد عرف ربه وأعرفكم بنفسه أعرفكم بربه [1] » . ونكتفي من هذا الكتاب الغريب بهذا القدر حتّى تتاح لنا فرصة للتحدث عنه بإسهاب ، لأنه يكشف عن جانب كبير من فكرة العالم الكبير والعالم الصغير التّي كان لها دور خطير في علوم الصنعة وفي التصوف على السواء في الفكر العربي ، وسيكون لها بعد هذا دور كبير في علوم الصنعة في مستهل العصر الأوربي الحديث .
ويلاحظ هنا كما في نص ابن عربي استناده إلى حديث منسوب إلى النبي هو : « من عرف نفسه فقد عرف ربه ، وأعرفكم بنفسه أعرفكم بربه » ، وهو صورة أخرى للحديث الذي أورده ابن عربي ، ويذكرنا على نحو غريب بعبارة القديس أغسطين المشهورة Noverim me, noverim te [2] ، وهي العبارة التّي سيكون لها أثرها الضخم في التفكير المسيحي في العصر الأسكلائي ، مما يدل على تشابه الظواهر حينما تتشابه الأحوال الروحية ، ويفتح مجالاً واسعاً لعقد مقارنات بين كلا الفكرين : الإسلامي والمسيحي في العصر الوسيط .
وهذا الاستناد إلى الأحاديث والآيات القرآنية كان لا غنى عنه حتّى يظل المفكر في نطاق الإسلام : ولحسن حظ المفكرين

---

(١) المخطوطة رقم ٤٢٩١ تصوف بدار الكتب المصرية ، ص ١٢٣ — ١٢٤ .
(٢) القديس أوغسطين : « المناجيات » ، ٢ : ١ ، ١ .
Saint Augustin Soliloquia, II, 1, 1.

المسلمين أنهم وجدوا في الحديث منفذاً لتصريف كل نزعاتهم الفكرية مهما يكن بعدها عن النصوص الأصلية الثابتة للإسلام، فإن أعوزتهم الآيات اتجهوا إلى الأحاديث ؛ وإن أعوزهم شيء في الموجود من هذه ، اخترعوه اختراعاً وأدخلوه فيها ، فكان هذا سلاحاً قوياً في أيديهم يجابهون به المترمتين ، وإن كان سلاحاً ماضياً ذا حدين يكمن فيه الخطر عليهم هم أنفسهم بقدر ما يكمن على خصومهم .

وعلى الرغم مما قد يثيره كتاب « مرآة المعاني لإدراك العالم الإنساني » من شكوك قوية حول أصله الهندي ، وما في مقدمته مما يذكرنا بتأثر المؤلف هنا بالفصول التقديمية من « كليلة ودمنة » (« باب بعثة الملك أنوشروان كسرى لبرزويه المتطبب إلى بلاد الهند في طلب كتاب كليلة ودمنه ») للتشابه الكبير بين كلتيهما ، فإن في الكتاب مع هذا عرضاً لآراء هندية واضحة وبخاصة في الأبواب الأخيرة منه ، إذ فيها يقدم المؤلف عرضاً لفلسفة اليوجا . ولو كان في وسعنا تأريخ تأليفه ، لعرفنا إمكان تأثيره في الأوساط الصوفية ومنها في ابن عربي .

وليس المجال هنا مجال بيان نظرية الإنسان الأول عند ابن عربي ، خصوصاً وهذه النظرية تكاد تستغرق كل مذهبه

لا يكاد يخلو منها كتاب من كتبه الرئيسية [1] ، وما كتب من أبحاث [2] حولها لم تكد تأتي على شيء يذكر في بيانها ، وإنما تكفينا هذه الإشارات للدلالة على أن الإنسان لم يمجّد بل ويؤلّه بقدر ما ظهر في الفكر العربي وبخاصة عند ابن عربي ومن تبعه — ونجتزىء هنا بذكر الخصائص العامة لنظرية الإنسان الكامل عنده وعند أتباع مدرسته ، ونعني خصوصاً عند عبد الكريم الجيلي .

وأولى هذه الخصائص أن الإنسان الأول أو الكامل هو

---

(١) راجع في « رسائل صغيرة لابن عربي » نشرة نيبرج المذكورة ، ص ٩٤ — ٩٩ : «باب نشأة الانسان الأول»، و ص ١٠٣ — ١٢٨ (من كتاب التدبيرات الالهية) ؛ ثم راجع الفصل الأول من « نصوص الحكم » : « نص حكمة إلهية في كلمة آدمية » ، ص ٨ — ٢٧ (مع شرح القاشاني وتعليقات بالي أفندي) ، طبع المطبعة الميمنية، القاهرة سنة ١٣٢١هـ = ١٩٠٣م .

(٢) راجع نشرة نيبرج السالفة ، ص٩٠— ١٠٣ ، من النص الالماني ، وراجع « دراسات في التصوف الاسلامي » لرينولد الين نيكولسون ، كمبردج سنة ١٩٢١ :
Reynold Alleyne Nicholson :
Studies in Islamic Mysticism, Cambridge
ف ٢ ، ص ٧٧ — ٧٨ — (ويراجع أيضا الفصل كله فيما يتصل بعبد الكريم الجيلي ، فهو أوفى ما كتب في كتابه « الانسان الكامل ») ، ثم تور أندريه : « شخصية محمد في مذهب امته واعتقاداتها ») ، ص ٤٣٨ وما يليها سنة ١٩١٧ Tor Andrae : Die Person Muhammeds in Lehre und
(الفصل السادس) ؛ ثم مقالة شيدر المذكورة آنفا «نظرية المسلمين في الانسان الكامل» ، ص ٢٣٧ - ٢٤١ .

صورة دقيقة كاملة من الله ، وأنه لهذا خليفته على الأرض .
وفي هذه الخاصية يمكن أن نلاحظ مشابهة بين هذه النظرية
والنظرية المسيحية في المسيح بوصفه الله في صورة الناسوت .
والخلافة هنا كاملة بحيث نستطيع في آخر الأمر أن نستبدل
الخالق والمخلوق كلا بالآخر . لأن التفرقة الدقيقة بينهما تعوز
تعبير ابن عربي في كثير من المواضع ومنها الموضع الذي
أوردناه آنفاً وفي الفصل الأول من « الفصوص » وليس لنا
أن نقول هاهنا أن تعبيره كان أجرأ من فكره ، لأن تكرار
ابن عربي لهذه المعاني في أغلب كتبه يدل على أن هذا لم يكن
نتيجة نشوة ميتافيزيقية طارئة . كما يعتذر بعض المؤرخين
عن تعبيرات من هذا الطراز عند جان اسكوت إريجين Erigène
هذا فضلاً عن قوله بكل جسارة : « فلهذا تقرر عندنا أن
الإنسان نسختان : نسخة ظاهرة ، ونسخة باطنة . فالنسخة
الظاهرة مضاهية للعالم بأسره فيما قدرنا من الأقسام ؛ والنسخة
الباطنة مضاهية للحضرة الإلهية . فالإنسان هو الكلي على الإطلاق
والحقيقة ، إذ هو القابل لجميع الموجودات قديمها وحديثها » [1]
وهو يريد بهذا أن يجعل الإنسان جامعاً لكل الموجودات شاملاً

---

(١) كتاب « إنشاء الدوائر » ، في « رسائل صغيرة لابن عربي » ، نشرة نيبرج ، ص ٢١ بين ١٥ - ص ٢٢ س ١ .

لكلتا الحضرتين : الإلهية والكيانية ، وما هذان إلاّ مظهران للإنسان .

والخاصية الثانية أن الإنسان قادر على بلوغ هذه الدرجات العالية التي للإنسان الأول أو الكامل ؛ وذلك أن هذه المرتبة تتحقق في النبي ؛ والنبي هنا يُتخذ نموذجاً للإنسان الحسي ، لأن النبي في الإسلام ينظر إليه على أنه إنسان بكل ما لهذه الكلمة من معنى [1] ؛ فنقطة البدء هنا غيرها في المسيحية ، وإن كان كلاهما سينتهي إلى نفس النتيجة ، أي رفع النبي إلى مرتبة النور الأزلي أو الكلمة أو العقل الأول . وهذا المعنى ظاهر خصوصاً في الباب الذي عقده عبد الكريم الجيلي في كتابه « الإنسان الكامل » بعنوان : « في الإنسان الكامل ، وأنه محمد صلى الله عليه وسلم وأنه مقابل للحق والخلق » . وفيه نرى أن مرتبة النبوة — محددةً على هذا النحو — أعني مرتبة الإنسان الكامل ، يبلغها الصوفي بالمرور ببرازخ ثلاثة بعدها مقام الختام ، وفي البرزخ الثالث « لا يزال الإنسان تُخْرَق له العادات بها (أي بالأمور القدرية الصادرة عن معرفة التنوعات الحكمية) في ملكوت القدرة حتى يصير له خرق العوائد (أي القوانين الطبيعية) عادة في فلك الحكمة

(١) راجع بعد المحاضرة الرابعة .

فحينئذ يؤذن له بإبراز القدرة في ظاهر الأكوان »[1] ، أي أن الإنسان إذا بلغ هذه المرتبة استطاع أن يخلق ما يشاء وأن يحدث من الأحداث ما يهوى . بغض النظر عن القوانين الطبيعية لأنه سيكون في هذه الحالة واضع القوانين ومبدعها .

وهنا قد يقال لنا إن هذه « شطحات » صوفية لا قيمة لها من حيث التحقيق الإنساني الواقعي ، فلا صلة لها إذن بالكائن الإنساني الحي الذي هو موضوع النزعة الإنسانية . والاعتراض صحيح إذا نظرنا إلى هذه الأقوال في نطاق النزعة الصوفية وحدها وبمعزل عن نطاقها التنويري العام . أما إذا عرفنا أنها ما هي إلاّ المُناظر الروحاني للأنظار الصنعوية والعلمية . إذن لتبدت لنا في ضوء جديد يرد إليها كل قيمتها الإنسانية الواقعية . ونحن لم نقرب بين النصوص التي أوردناها إلاّ لوضع أمثال هذه الأقوال الصوفية في جوها الحقيقي . هنالك سنراها الصدى القوي للنزعة المتحرقة إلى اكتناه أسرار الطبيعة . ذلك أن المصدر في هذه الأفكار — سواء منها الصوفية والعلمية الصنعوية — هو الغنوص وبخاصة منه الكتب الهرمسية ، فيجب أن نفهم أن هذه الآراء الصوفية هي تعبير عن نفس النزعة الصنعوية إلى اكتناه أسرار الطبيعة ومعرفة العلل وكيفية

(١) « الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل » لعبد الكريم بن ابراهيم الجيلي ، جـ ٢ ، ص ٥٠ ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٤هـ = سنة ١٨٨٦م .

نشوء الأشياء . ودليلنا القوي على هذا التفسير أن هرمس يعد في الكتب العربية أنه النبي إدريس ، وقد ورد في شرح القاشاني على « فص حكمة قدوسية في حكمة إدريسية » من « فصوص الحكم » لابن عربي أن إدريس « قد بالغ في التجريد والتروّح حتّى غلبت الروحانية على نفسه ، وخلع بدنه وخالط الملائكة واتصل بروحانيات الأفلاك وترقى إلى عالم القدس وأقام على ذلك ستة عشر عاماً لم ينم ولم يطعم شيئاً ، فتنزيهُه ذوقي وجداني تأصل في نفسه حتّى خرق العادة »[1] ، وهذه الأوصاف بعينها تنطبق على هرمس كما نعرفه في التقاليد الغنوصية ، كما أن في تعيين ابن عربي ونصه على مقام روحانية إدريس عليه السلام ما يؤكد تماماً نظره إلى إدريس على أنه هرمس ، لأن هذه الكلمة « روحانية » فيها نقطة الوصل الواضح بين كليهما في ذهنه وهو يكتب هذا الفصل .

أما السر في وجود هذه الناحية الروحانية في مناظرة الناحية العلمية بالضرورة في الفكر العربي ، فيمكن البحث عنه في خصائص روح الحضارة العربية ، فإن هذه الروح لميلها إلى الخوارق والمعجزات لا تستطيع أن تتصور العمل العلمي إلاّ مشفوعاً وممهداً له بالنظرية الروحانية . ولأنها قد اتخذت الكهف رمزها الأولي ، فإنها لا تفهم العلم إلاّ خارجاً من كهف

(١) « فصوص الحكم » ، ص ٦٠ ، طبعة القاهرة ، سنة ١٣٢١هـ = ١٩٠٣م .

مستور . وهذا هو ما يفسر لنا استخدام كلمة سرّب في نص هرمس الذي أوردناه آنفاً حين قال : « إني < لما > أردتُ استخراج علم العلل الحقيقية وكيفيتها . وقعت على سرب مملوء ظلمة ورياحاً . . . وأدخل إلى السرب واحفر وسطه واستخرج منه تمثالاً بالطلسم معمولاً . . . ثم احتفر في أربعة أركانه واستخرج علم سرائر الخليقة وعلل الطبيعة وبدء الأشياء وكيفيتها » .

وعلى هذا فيمكن أن نعد هذه النظريات الصوفية في الإنسان الأول أو الكامل وقدرته على خرق العادات والإبداع للحوادث والظواهر في الكون بمثابة التبرير الروحاني للأعمال الصنعوية والنظرات العلمية الخاصة باستخراج علم سرائر الخليقة وعلل الطبيعة وبدء الأشياء وكيفيتها . وهذان الجانبان : الصوفي والعلمي . متكاملان أو هما وجهان لشيء واحد هو العلم الإنساني القائم على قدرة الإنسان غير المحدودة على اكتناه أسرار الطبيعة والتأثير فيها . وعدم تنبه الباحثين إلى هذه الحقيقة في فهم النظريات الصوفية والعلمية قد كان له أثر سيء في تقويم تلك النظريات .

ولا نحسبنا بحاجة إلى فصل بيان فيما يتصل بهذا الجانب الصوفي لنظرية الإنسان الكامل . مكتفين بالإحالة إلى دراسات تور أندريه وماسينيون ونيبرج ونيكولسن وشيدر . بل ننتقل

إلى الجانب العلمي المتمثل خصوصاً عند جابر بن حيان في الكتب المنسوبة إليه، وهنا نجد تأييداً لما ذهبنا إليه من أن الجانب العلمي والجانب الصوفي يسيران جنباً إلى جنب في كل ما يتصل بالنظر العلمي في الحضارة العربية . وفيما يتصل بنظرية الإنسان عند جابر [١] نراه يحدثنا عن « الإنسان المطلق » [٢] وكيف أنه يشتمل على العقل والنفس والطبيعة والكواكب وما أشبهها كأنه كون كامل ، وعن « الانسان الأكبر » « والإنسان الأصغر » [٣] في مراتب الأشخاص الخمسة والخمسين . وكل هذا إنما يدخل في الجانب الصوفي ؛ أما الجانب العملي الخالص فيظهر في نظرية « التكوين » عنده ، وتقوم على أساس المبدأ الذي وضعه وهو : « أن الطبيعة إذا وجدت للتكوين طريقاً استغنت به عن طريق ثان » [٤] . وأن الإنسان إذا عرف سر التكوين في الطبيعة استطاع أن يقوم بدورها فيه . وأصبح بالتالي مقارناً للإله في القدرة على الخلق الذي يمتد حتى إلى الإنسان نفسه . فجابر يميز بين نوعين من الخلق أو التكوين :

---

(١) راجع في هذا كله ، كراوس : «جابر بن حيان» ، جـ ٢ . Paul Kraus : Jabir Ibn Hayyan, القاهرة سنة ١٩٤٢ (نشرات المعهد العلمي المصري Mémoires de l'Institut d'Egypte. المجلد الرابع والخمسون) ؛ وراجع كتابنا : « من تاريخ الالحاد في الاسلام » ، ص ١٩١ — ١٩٧ .

(٢) الكتاب السالف ، ص ١٣٧ .

(٢) « مختار رسائل جابر بن حيان » ، نشر كراوس ، ص ٤٩٠ ، القاهرة سنة ١٩٣٥ .

(٤) كراوس : « جابر بن حيان » ، جـ ٢ ، ص ٩٨ .

الكون الأول وهو الذي يوجده الله ؛ والكون الثاني وهو ممكن لنا . وهو يسمي هذا فعلاً باسم الخلق ، فيقول صراحة : « الخلق خلقان : أول وثان ، والثاني يشبه الأول لأنه صنعة »[1].
وهذه هي الغاية النهائية التي يهدف إليها جابر وهي ، كما بين كراوس ، ترجع إلى أنه استخلص النتيجة العملية من التعريف المشهور المنسوب إلى أفلاطون ، حين قال في حد الفلسفة « إنها التشبه بالله بقدر الطاقة البشرية »[2] — وسيتخذه الصوفية أيضاً تعريفاً للتصوف[3] — فأعطى له كل معناه ومستلزماته . وكانت النتيجة ما نعرفه من محاولته إيجاد إنسان صناعي بواسطة الصنعة . وهو لا يشك مطلقاً في إمكان هذا الإيجاد ، وينظر إلى المسألة نظرة علمية خالصة ؛ بمعنى أن هذا لا يحتاج إلى قوى خارقة في إنسان معين كما هي الحال عند الصوفية ، بل يتم وفقاً لقوانين علم الميزان ، أي وفقاً لقوانين رياضية ثابتة يكفي المرء أن يعرف صيغها حتى يكون في وسعه

---

(١) « مختار رسائل جابر بن حيان » ، ص ٤٤٩ .
(٢) راجع : ابو الفرج بن هندو (المتوفى ٤٢٠هـ = ١٠٢٩م) « الكلم الروحانية في الحكم اليونانية » ، ص ٩١ (نشرة مصطفى القباني ، القاهرة سنة ١٣١٨هـ = ١٩٠٠م) ؛ وراجع كراوس أيضا « جابر بن حيان » ، ج ٢ ، ص ٩٩ ، وتعليق ٢ ، وتعليق ٣ ، ولكنه لم يذكر ورودها بصراحة منسوبة الى افلاطون في كتاب أبي الفرج بن هندو .
(٣) راجع « اصطلاحات الصوفية » لكمال الدين الكاشي. نشرة اشبرنجر ، كلكتا سنة ١٨٤٥ ، تحت المادة .

تحقيق هذا الإيجاد . وقد عبر جابر عن إيمانه بهذا كله ورد على المنكرين في صفحة رائعة من كتاب « السبعين »[1] جمعت بين الجرأة في الفكر والدقة في الحجاج ، ولهذا يخيل إلينا أنها أبلغ تعبير عن مدى الجسارة الفكرية الذي وصل إليه الفكر عند العرب ، مما لا نكاد نجد له نظيراً حتى في العصر الحديث عند بركلسوس ومن إليه .

ولعلنا نكون بهذا قد كشفنا عن الخاصية الأولى من خصائص النزعة الإنسانية في الفكر العربي . وفيها نشاهد أن الفكر العربي قد ذرّف في هذه الناحية على كل فكر آخر في أية حضارة أخرى لا نستثني من هذا أحداً ، لأنه كان أجرأها ، حتى ليخيل إلى المرء أن الإنسان قد احتل مكانة كل القوى الممكنة : الإلهية والطبيعية .

ولا محل للاعتراض علينا هنا بأن الإنسان الذي يؤله إلى هذا الحد ، لا يعود بعدُ هو الإنسان الحي الحسي الذي نقصده في قولنا بالنزعة الإنسانية . فلقد وجدنا أن هذا التأليه والتمجيد لم يكن في سبيل فكرة مجردة لإنسان خيالي ، بل في وسعنا نحن بني الإنسان المكونين من لحم ودم أن نبلغ هذه المرتبة ونحققها فعلاً وعملاً . وإذا كان النقاد المعاصرون يعدون من أكبر

---

(١) « مختار رسائل جابر بن حيان » ، ص ٤٦١ س ٥ — س ١٦ .

الجرأة عند سارتر أن يقول : « الإنسان يتحقق إنساناً كيما يكون الله » . فإن هؤلاء المفكرين العرب قد جاوزوا هذا الموقف ولسان حالهم يقول : الإنسان يتحقق إلهاً كيما يكون الإنسان .

ويحق لنا الآن أن نمضي إلى بقية الخصائص : فنقول إن الخاصية الثانية ، وهي تمجيد العقل . قد بلغت أوجها كذلك في هذا الفكر العربي شأنها شأن الخاصية السالفة ، وأوغل فيها حتى رد العقل إلى مرتبة الألوهية . وكل هذا قد وجد له سنداً من الأحاديث ، أعني من النصوص الدينية الأصلية ، كما هي الحال دائماً في كل شيء . فإذا كانت الخاصية الأولى قد استندت إلى الآيات الخاصة بخلق آدم ، والآية « لقد خلقنا الإنسانَ في أحسن تقويم » (٩٥ : ٤) ، وإلى الحديثين : « خلق الله آدم على صورته » و « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ، فإن الخاصية الثانية ستعتمد خصوصاً على الحديث المشهور : « أول ما خلق الله العقل » ، وطائفة أخرى من الأحاديث المشابهة التي لا بد أنها وردت في كتاب « العقل » لداود بن مُحَبَّر البصري (المتوفى سنة ٢٠٦ هـ = سنة ٨٢١ م) الذي يضم مجموعة من الأحاديث الخاصة بتمجيد العقل ، وهو كتاب مفقود كان له تاريخ شائق ، وكان بودنا أن نظفر به حتى نتبين إلى أي مدى نفذت الأفكار الغنوصية والأفلاطونية المحدثة في الأوساط الدينية في هذا العهد المبكر

جداً ، أعني في القرن الثاني . وهذه الناحية قد وفاها جولد تسيهر [1] حقها من البحث فنكتفي هنا بالإحالة إليه ، لأننا سنعني هنا بالأوساط غير الدينية في هذا الباب .

وهنا نلاحظ أن معسكر خصوم الدين سرعان ما تلقف هذا الحديث واتخذه حجة في هجومه ضد الدين . فإنا نرى ابن الراوندي يقول : « إن الرسول شَهد للعقل برفعته وجلالته ، فلمَ أتى بما ينافره إن كان صادقاً » ؟ [2] ثم نجد تمجيد العقل عنده منسوباً إلى البراهمة الذين نسب إليهم آراءه فقال : « إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعَم الله سبحانه على خلقه . وأنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه ، ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب » [3] . وبمثل هذا تماماً يقول أبو بكر محمد بن زكريا الرازي في مستهل كتاب « الطب الروحاني » حيث قال : « إن الباريء — عزّ اسمه — إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه ، وإنه أعظمُ نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا . . .

---

(١) راجع مقالة : « العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث » . في كتابنا : «التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ، ص ٢١٨ — ٢٤١ ، ط ٢ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

(٢) راجع كتابنا : «من تاريخ الالحاد في الاسلام» ص١٠٢ .

(٣) الكتاب السالف ، ص ١٠٠ — ١٠١ .

وبالعقل أدركنا جميع ما ينفعنا ويحسُن ويطيب به عيشنا ونصل إلى بغيتنا ومرادنا . . . وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته فحقيق علينا أن لا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته، ولا نجعله — وهو الحاكم — محكوماً عليه ؛ ولا — وهو الزمام — مزموماً ، ولا — وهو المتبوع — تابعاً ، بل نرجع في الأمور إليه ، ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه ، فنُمضيها على إمضائه ، ونوقفها على إيقافه » [1] . وهو لا يملّ من تكرار قدرة العقل وبيان مناقبه على نحو فيه من اليقين والإصرار ما يجعلنا نضطر إلى افتراض مقاصد خفية يرمي إليها ، وهي أن نستخلص كل النتائج المترتبة على القول بأن الحكم للعقل وحده وأنه لا حَكَم إلاّ العقل . والعقل هنا لا يقصد به ملكة التفكير المنطقي الجاف ، بل يراد به ما هو في مقابل التوقيف والوحي ، بحيث يكون هو مصدر الأحكام والتقويم ، لا أية قوة أو معرفة تأتي من خارج . وفي هذا دعوة حارة إلى التفكير الذاتي والتقنين الذاتي على نحو مما سنراه في العصر الحديث عند كنْت وأضرابه من رجال حركة التنوير في أوربا في القرن الثامن عشر .

وفي هذه الخاصية أيضاً نلاحظ أن التأثير يرجع إلى نفس

(١) « رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي » ، ج ١ ، ص ١٧ س ١٦ — ص ١٨ س ١٦ ، باول كراوس ، القاهرة سنة ١٩٣٩ . وراجع فيما يتصل بهذه النقطة ، كتابنا « من تاريخ الالحاد في الاسلام » ، ص ١٩٨ — ٢٢٧ خصوصا ص ٢٠١ — ٢٢٦ .

المصدر : وهو الأفلاطونية المحدثة والغنوص ثم المذاهب الهندية أو ما زُعم أنه هندي ، أعني ما ينسبونه إلى البراهمة ، إذا كانت الآراء التي تُعزى إلى هؤلاء كلها من اختراع ابن الراوندي .

وكذلك نرى تمجيد الطبيعة والشعور بالألفة بين الإنسان وبينها سارية لدى الصوفية والفلاسفة الطبيعيين . فعند الأخيرين نجد رد الأحداث والظواهر إلى الطبيعة ؛ ولدينا الشواهد البينة على هذا في موضعين : الأول في مقالة تدعى « مقالة لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي فيما بعد الطبيعة » ويشك في نسبتها إليه كل الشك [١] . وهي رسالة غريبة لا نفهم من النصوص الباقية منها ما هو قصد مؤلفها بوضوح ، لأنه لا يهدف إلى غرض واحد من نقده لآراء الفلاسفة الذين عرض مذاهبهم في الطبيعة؛ بل يلوح أنه في أغلب أمره مجرد هاوٍ dilettante يلهو بضرب آراء الفلاسفة في الطبيعة بعضها ببعض ؛ وإن كان الاتجاه الأوضح هو الرد على الطبائعيين واتخاذ موقف أقرب إلى من ينكرون الطبيعة ويفسرون بها حدوث الأشياء ، أي أنه موقف ديني واضح المعالم ، ولهذا نزداد شكاً في إمكان نسبته إلى الرازي . وإنما يعنينا هنا أن نعرف أن هذه الآراء لا بد أنها كانت منتشرة في الفكر العربي في القرن الرابع

(١) « رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازي » ، ص ١١٣ وما يتلوها ، نشرة كراوس ، القاهرة سنة ١٩٣٩ .

خصوصاً . وكان لا بد ثمت رجال يعتنقونها ، وإلا لم نفهم الحكمة في وضع كتاب نقدي كهذا فيه ردود على مذاهب لم يكن هناك من يؤمن بها في تلك البيئات .

والموضع الثاني هو في الكتب المنسوبة إلى جابر . فصاحبها يؤمن بمذهب أصحاب الطبائع ويدافع عنه في أكثر المواضع وبخاصة في الصفحة التي أشرنا إليها آنفاً [١] . بما لا يحتاج إلى مزيد بيان .

أما عند الصوفية فالشعور بالطبيعة عندهم — على الرغم من إيغالهم في الرمزية — فيه جانب حسي جمالي واضح ، وبخاصة عند السهروردي . ففي رسائله ، وبخاصة في « رسالة أصوات أجنحة جبرائيل » [٢] نرى حرارة في التعبير عن الإحساس بجمال الطبيعة والاتحاد بها في الإطار الطبيعي الذي وضع فيه رؤياه الصوفية المعبر عنها في هذه الرسالة . وإن شاء الشراح — على عادتهم في التجريد وتحجير النصوص الحية — أن يفهموا من وراء هذه الإهابات بالمناظر الطبيعية معاني مستورة رمزية . والحق أن الإحساس بالجمال عامة ، وفي الطبيعة بوجه أخص عند السهروردي — إحساساً حاراً صادراً

---

(١) « مختار رسائل جابر بن حيان » ، ص ٤٦١ س ٥ — س ١٦ .

(٢) راجعها في كتابنا : « شخصيات قلقة في الاسلام » ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

عن مزاج فني وعرق شعري — لفي حاجة إلى دراسة مستقلة ، فإنه يكشف عن هذه الروح في كل كتاباته ، وحتى في عنوانات رسائله : « هياكل النور » ، « أصوات أجنحة جبرائيل » ، « صفير سيمرغ » ، « الغربة الغربية » الخ ، على نحو يفوق كثيراً صوفياً شاعراً مثل القديس يوحنا الصليبي (سان خوان دلاكروث) .

وهنا نصل إلى الخاصية الرابعة ونعني بها القول بتقدم العلوم ، وبالتالي بالتقدم المطرد للإنسانية . وعلى الرغم من أن هذه الفكرة يلوح أنها في تعارض مع نظرية الزمان عند الروح العربية ، وهي التي تتصوره على أنه ذو بدء ونهاية ، في فترات تبدأ بحادث خارق ديني وتنتهي به [1] . فإننا نجد فكرة تقدم العلم التي يخيل إلى المرء أنها أوربية خالصة ، لأنها تنبع من تصور الروح الأوربية للزمان على أنه يسير في اتجاه لانهائي — نقول إننا نجدها قد وجدت من قال بها في الحضارة العربية ، لكن في نطاق محدود ليس فيه من الجرأة ما في بقية الخصائص أو على نحو ما قالت به الروح الفاوستية . فنحن نراها عند جابر بن حيان في صورة غامضة في موضعين [2] خصوصاً ،

---

(١) راجع كتابنا : « الزمان الوجودي » ، ص ٨٣ — ٨٦ ، القاهرة سنة ١٩٤٥ .

(٢) « مختار رسائل جابر بن حيان » ، ص ٣٥١ س ٧ — س ١٠ ، ص ٧١ س ١١ وما يليه

ولكننا نجدها بصورة واضحة وضوحاً كافياً عند أبي بكر الرازي . وذلك في المناظرة التي جرت بينه وبين أبي حاتم الرازي وفيها يتمثل موقف المعسكرين : التقليدي الديني . والتنويري العلمي . فأبو حاتم . ممثل المعسكر الأول ينكر «أن يكون التابع أعلى من المتبوع والمأموم أتم في الحكمة من الإمام . وهو يقصد بالتابع والمأموم المتأخر في الزمان أياً كان . لا التلميذ ، فيرد عليه أبو بكر الرازي قائلاً : «اعلم أن كل متأخر من الفلاسفة ، إن صرف همته إلى النظر في الفلسفة وواظب على ذلك واجتهد فيه وبحث عن الذي اختلفوا فيه لدقته وصعوبته ، عَلم علْم من تقدمه منهم وحفظه واستدرك بفطنته وكثرة بحثه ونظره أشياء أخر ، لأنه مهر بعلم من تقدمه وفطن لفوائد أخر واستفضلنا . إذ كان البحث والنظر والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل »[1] . وإن حاول عبثاً إقناع أبي حاتم ، هذا المتمسك بكل قوته بعمود الروح العربية الأصلية . كذلك عرض أبو بكر الرازي لهذه الناحية بطريقة أوضح في مستهل كتابه «الشكوك على جالينوس »[2] . وبهذا عبر عن فكرة

---

(١) « رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازي » ، ص ٣٠١ نشر كراوس ، القاهرة سنة ١٩٣٩ .

(٢) راجع « جابر بن حيان » لكراوس ، ج ٢ ، ص ١٣٦ ، تعليق ١ . وراجع عن هذه المسألة برمتها في الفكر العربي واليوناني المتأخر ، هذا الكتاب ، ج ٢ ، ص ١٢٥ — ١٢٦ ، والاشارات الى المراجع الأخرى في هذه الصفحات . ثم راجع هذا النص في النصوص الملحقة بكتابنا هذا .

التقدم العلمي على نحو لا نشاهد له نظيراً من قبل ، وإن وجدنا عند رجال العصر الهليني أثارات ضئيلة من هذه الفكرة ، لكن في كثير من التحفظ والتحديد من نطاقها ، بعكس الرازي الذي أطلق القول في هذا ولم يضع للتقدم حداً . وبهذا أراد أن يحطم تلك النزعة التأخرية السائدة في الحضارة العربية والتي جعلت شارتها : « ما ترك الأول للآخر شيئاً » ، « هل غادر الشعراء من مُتردَّم » ، إلى آخر هذه الأقوال التي تعبر فعلاً عن خاصية أصيلة في الروح العربية مرتبطة بنظريتها في تصور الزمان .

— ٣ —

والآن وقد قمنا بتتبع خصائص النزعة الإنسانية في الفكر العربي لم يبقَ علينا إلاّ أن نحدد معالم هذا التيار الساري بقوى عنيفة كما رأينا في الأوساط الفكرية والصوفية على اختلافها ، حتى نجيب عن سؤال أولئك الذين أنكروا قيام نزعة إنسانية في الإسلام .

فنقول إن هذه النزعة لم تكن من شأن نفر من المتوحدين الشواذ الذين كانوا يحيون منعزلين في البيئة الفكرية العربية ، بل كانت كما رأينا تتمثل في أوساط كاملة تابعت الحركة بكل حماسة . فمؤلفات جابر هي عمل جماعي للأوساط

الشيعية والإسماعيلية بحيث يمكن أن نعدها لسان حالها . وهي أوساط واسعة منظمة تجري على تقاليد ثابتة . والآراء التي كان ابن عربي خير معبر عنها قد لقيت رواجاً هائلاً في مدارس الصوفية كلها بحيث تحددت التيارات الصوفية التي ظهرت من بعده وفقاً لها . وعدتها بمثابة ملك مشترك ثابت للتصوف في الإسلام . والنزعة التنويرية الإنسانية التي يمثلها ابن الراوندي انتشرت وكان لها أثرها الحاسم في التطور الفكري العربي في القرن الرابع الهجري . بحيث نستطيع أن نرد كثيراً من تيارات هذا القرن إلى تأثيره سلباً أو إيجاباً ، هجوماً أو تأييداً . وكلاهما في نهاية التقدير سواء[1] . والشخصية الوحيدة التي نستطيع أن نقول إنها كانت متوحدة إلى حد كبير . هي شخصية محمد ابن زكريا الرازي . لا لأن الوسط الذي كان يحيا فيه كان بطبعه مضاداً لتأثره به وانتشار أفكاره . بل لأنه كان نسيج وحده . وكان يتقدم عصره بمراحل واسعة جداً ، بحيث لم يكن من الميسور أن يلحق به الركبُ العام للفكر العربي حتى بعد وفاته بعدة قرون . ولهذا يجب أن يوضع كحد أعلى لتلك النزعة الإنسانية العربية .

وإذا أمعنا النظر في كل ما أوردناه حتى الآن تكشفت لنا هذه الحقيقة . وهي أن التأثير المولد لهذه النزعة الإنسانية لم يكن

(١) راجع كتابنا « من تاريخ الالحاد في الاسلام » ، ص ١٥٧ — ١٧٠ .

التراث اليوناني بمعناه الخالص ، وإنما كان التراث الشرقي من إيراني وإسرائيلي وأفلاطوني محدث ، إلى جانب شيء من الهندي والبابلي والكلداني . وتلك هي الأصول الروحية الأولى الحقيقية للروح العربية ، ولهذا كان من الضروري في منطق التاريخ الحضاري أن تصدر هذه النزعة الإنسانية عنها ، وعنها وحدها ، لا عن أي تراث أجنبي آخر مهما تكن مكانته في الرقي الروحي وغناه . وعدم تنبه أمثال بكر ، بل وكل الباحثين في الحضارة العربية حتى اليوم إلى هذه الحقيقة ، وهي أن النزعة الإنسانية أولاً ضرورية الوجود في كل حضارة عالية تبلغ نضوجها ، وثانياً أن الفاعل في إيجادها هو الأصول الروحية التي نشأت هذه الحضارة في أحضانها — نقول إن عدم تنبههم إلى هذه الحقيقة وتطبيقهم الآثار والأوضاع حيثما اتفق ، هما العلة في عدم إدراكهم وجود نزعة إنسانية في الفكر العربي ، بل ونزعة إنسانية جداً ، مثلها في أعلى درجاتها السهروردي المقتول ، لأنه خير من كان شاعراً شعوراً ذاتياً بالأصول الحقيقية التي يجب أن تصدر عنها هذه النزعة ، تلك الأصول الشرقية الإيرانية العريقة . وإن كان الآخرون ليسوا أقل منه شعوراً كثيراً بهذه الناحية : فجابر بن حيان يجد أسلافه الحقيقيين في هرمس وبلنياس الطواني ، وأبو بكر ابن زكريا الرازي في الصابئة والحرنانيين وأصحاب المذاهب الاثنينية . أما ابن عربي فيلوح أنه كان من النفاق أو عدم الجرأة بحيث لم يتجاسر على

التصريح بهداته الأصليين ، وإن كان في قرارة نفسه يعلم أنه إنما يصدر عن هذه الأصول الإيرانية والغنوصية والأفلاطونية المحدثة .

أما من حيث التحديد التاريخي لنشأة هذه النزعة في الفكر العربي فنستطيع أن نقول إنها بدأت بصورتها الواضحة القوية في مستهل القرن الرابع بعد أن مهد لها ابن الراوندي في القرن الثالث ، واستمرت تقوي وتعمق مضمونها وتوسع ميدانها من الدين إلى العلم إلى الأدب العام حتى تلقتها الصوفية الإشراقية في القرن السادس ممثلة في مؤسسها الأكبر ، السهروردي المقتول ، الذي أعطى النزعة كل شعورها بذاتها فكان بهذا ممثل أعلى نقطة في تطورها . ومن ثم أخذت تتسع وتصبح أكثر تفصيلاً — لا علواً — بفضل ابن عربي ومدرسته . ثم ابن سبعين ، تلك الروح المستسرّة الشاردة في الفكر العربي . واستمرت تُغذ في سيرها ومستلزماتها ، دون خصائصها الأصلية ،حتى تبلغ الصدر الشيرازي والداماد في القرن الحادي عشر الهجري [1].لكنها كانت قد فقدت مميزاتها الخاصة منذ

---

(١) اغفلنا ذكر أبي حامد الغزالي عن قصد ، على الرغم مما ينسبه بعض الباحثين اليه من نزعة انسانية ، مثلا : بكر « دراسات اسلامية » ، جـ ١ ، ص ٣٥ ، تعليق ١ ص ٣٦ ، تعليق ١ ، C.H. Becker : Islamstudien وقارن اخيرا، اميل درمنجم : «حياة الاولياء المسلمين» ص ١١ ، بدون تاريخ ، الجزائر .

نهاية القرن السابع ؛ ولهذا نستطيع أن نحدد تاريخ النزعة الإنسانية في الفكر العربي بالمدة من بداية القرن الرابع حتى نهاية القرن السابع تقريباً .

* * *

وها نحن أولاء اليوم ، معشر الشباب العربي المتوثب ، بسبيل إيجاد نزعة إنسانية جديدة ، وكلنا لا نزال حيارى في معرفة الطريق إليها . أفما يخلق بنا أن نعتبر بالتجربة الإنسانية التي عاناها أسلافنا هؤلاء ؟

تلك مني دعوة وتحذير معاً .

= Em. Dermenghem : Vies des saints musulmans

لاننا لا نرى هذا الرأي ، فعندنا أن تجارب الغزالي الروحية يعوزها الاخلاص ، ولم تصدر عن تحرر فكري . ولعلنا نعود الى تفصيل القول فيه في مناسبة أخرى .

اوجه التلاقي بين التصوف الاسلامي
والمذهب الوجودي

بين كلتا النزعتين : الصوفية والوجودية ، صلات عميقة : في المبدأ والمنهج والغاية .

في المبدأ لأن كلتيهما تبدأ من الوجود الذاتي ، وتقيم من أحواله مقولات عامة للوجود ، وهي بالتالي تجعل الوجود سابقاً على الماهية ضد كل فلسفة تصورية . « فالأحوال » عند الصوفي هي بمثابة الصفات والكيفيات عند الفيلسوف الطبيعي ، لأنه لا يعترف بوجود حقيقي غير الوجود الذاتي ، أو هو على الأقل يضع ترتيباً تصاعدياً فيجعل الوجود الذاتي فوق الوجود الفزيائي . ويفرق بين العلم بالواحد والعلم بالآخر بالتفرقة بين البحث والتألّه : فالأول علم بالوجود الفزيائي والثاني بالوجود الذاتي . وتظهر أهمية هذا الترتيب التصاعدي لمستويات المعرفة وبالتالي لمستويات الوجود عند السهروردي[1] خصوصاً ، لأنه يرى أن المتأله البالغ غاية الحكمة هو من يبدأ

(١) راجع ، « حكمة الاشراق » ، ص ٥٧ ــ ٥٨ ، طبع حجر بطهران سنة ١٣١٦هـ = ١٨٩٨م. وراجع في هذا بحث هنري كوربان عن «السهروردي الحلبي، مؤسس المذهب الاشراقي » ، في كتابنا : « شخصيات قلقة في الاسلام » ، ص ١١٢ ، القاهرة ١٩٤٦ .

بالمعرفة الفلسفية المجردة ، ليرتفع منها إلى التجربة الذوقية الصوفية . وهو في تقريره لمراتب كتبه يلاحظ هذا المعنى بكل وضوح . ولهذا لا نمل من الإلحاح في توكيد هذا المعنى حتى نفهم مدلول النزعة الصوفية على وجهها الأعمق : فهي ليست مجرد تحليلات نفسية شخصية لأحوال فردية تؤخذ على هذا الأساس النفسي الفردي ، بل هي في جوهرها تحليل للوجود الذاتي بوصفه الوجود الحقيقي ، كما تقول النزعة الوجودية تماماً . ومن هنا كان الخطأ الأكبر في إدراك المقصود الأبعد للتصوف : أعني أن لا يؤخذ على أنه نظرة في الوجود . وإيضاحاً لهذا نقول : إن النزعة الصوفية نزعة تقوم على مذهب الذاتية ، بمعنى أنها لا تعترف بوجود حقيقي إلا للذات ، الذات المفردة . ولهذا لم يكن للوجود الخارجي عندها إلا مرتبة ثانوية ، أعني أنه لا يوجد إلا بوجود الذات العارفة . ولهذا كانت مراتب السالكين في طريق الصوفية تسير جنباً إلى جنب مع مراتب الوجود ، وسيرها هذا إنما يقصد به إحلال الوجود الذاتي شيئاً فشيئاً مكان الوجود الفزيائي أو الخارجي . وهذا هو ما يقصده الصوفية بالتجريد فهو : « إماطة السوى والكون عن القلب والسر » كما يقول ابن عربي [1] ،

---

(1) محيي الدين بن عربي : «الاصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية » ، تحت المادة ، (مطبوع مع « التعريفات » للجرجاني ، ص ٢٣٨ ، القاهرة سنة ١٩٣٨ ، طبع الحلبي) .

أعني رفع الأغيار أو الوجود غير الذاتي وعالم الكون والفساد ، عن الذات والأنا . وتستمر عملية التجريد هذه حتى يزول السوى كله ، فلا يبقى ثمت غير الذات وحدها مع مسؤوليتها الهائلة . وهذا هو المقصود النهائي من فكرة الإنسان الكامل « وهو الجامع لجميع العوالم : الإلهية والكونية : الكلية والجزئية[1] كما أوضحناه في محاضرتنا السالفة : فاستحالته إلى أن يكون هو الله معناها أن الوجود الأكمل هو الوجود الإنساني ، وأن الوجود الإنساني هو الوجود الوحيد الحقيقي ، لأننا ما دمنا في هذا نقول بوحدة الوجود ، فإنه برد الوجود إلى الله وبرد الله إلى الإنسان الكامل ، ننتهي إلى رد الوجود كله إلى الإنسان الكامل ، وتلك أعلى درجة للذاتية .

وفكرة الإنسان الكامل هذه تناظر في الوجودية فكرة الأوحد[2] Das Einzige, L'unique ، خصوصاً عند كيركجورد . والصفات التي يخلعها هذا على الأوحد نجدهم كلها تحتل مركز الصدارة في بيان مناقب الصوفي الكامل في التصوف الإسلامي . فالأوحد يحيا في ذاته في وحدة هائلة ، « صامتا كالقبر ، هادئاً كالموت » ؛ الوحدة وطنه الحقيقي ،

---

(١) « التعريفات » للجرجاني تحت مادة : الانسان الكامل.
(٢) راجع خصوصا جان فال : « دراسات كيركجوردية » ص ٢٧٠ - ٢٧٤ ، باريس سنة ١٩٣٨ .
Jean Wahl : Etudes kierkegaardiennes

كما قال نيتشه ، والصمت عنده مصدر للنشوة المستمرة كما يقول كيركجورد . وفي هذا الصمت تنمو الحياة الباطنة حتى تبلغ مرتبة البكارة والطهارة الأولى ؛ والمعنى الأعمق للأوحد هو شعوره بأنه فريسة ولا بد أن يحقق الاستشهاد ، وشعوره بأنه أمام الله « يكون وحده مع الله وحده » كما قالت القديسة تريزا الأبيلاوية . أو كما قال كيركجورد : « أمام الله لن تكون إلاّ أمام نفسك . . . وحيداً مع ذاتك أمام الله » . وكل هذه الأوصاف نراها في الصوفية الإسلامية . فقد مجدوا الصمت بنبرات حارة لا تقل في حرارتها عن نبرات كيركجورد « من لم يكن الصمت وطنه فهو في الفضول وإن كان صامتاً » ، كما قال أبو بكر الفارسي [1] . وتغنوا بالخلوة وجعلوها شرط الحياة الصوفية بما لا يحتاج إلى فصل إيضاح ، وشعروا بأن الصوفي فريسة ، فريسة الحق ، وهو ما عبر عنه الحلاّج بكل جسارة في عبارته المشهورة : « على دين الصليب يكـــون موتي » [2] وفي قوله : « اعلم أن الله تعالى أباح لكم دمي فاقتلوني . . . اقتلوني تؤجروا وأستريح . . . ليس في الدنيا

---

(١) « الرسالة القشيرية » لعبد الكريم بن هوازن القشيري، ص ٥٨ ، القاهرة سنة ١٣٤٦هـ = سنة ١٩٢٧م.

(٢) نصف بيت شعر من بحر الوافــر ، راجع « أخبـــار الحلاج » ، تحت رقــم ٥٢ ، نشرهـــا وترجمهـــا الى الفرنسيـــة لـــوي ماسينيون وباول كراوس ، باريس سنة ١٩٣٦ .

للمسلمين شغل أهم من قتلي[1] » . وما صدرت عنه هذه الأقوال المليئة بالمعاني إلاّ لشعوره بأنه فريسة ، وبأن عليه أن يضحي « بمهجته ودمه » (« تهدى الأضاحي وأهدي مهجتي ودمي ») . أما الشعور بالوحدة مع الله ، وبالتالي مع نفسه – لأنه لن يكون ثمت غير واحد هو هو نفسه – ففي أقوال الحلاّج وأشعاره أبلغ تعبير عنه . والفكرتان الأخيرتان متضافرتان : « فمن هو فريسة أمام أعين الناس يحيا مع الله وجهاً لوجه . فإن حضر الناس اختفى الله . لكن إن حضر الأوحد حضرت الألوهية ، حضرت من أجل الأوحد دون أن تكون في حاجة إلى ملك يعلن عن حضرتها » ، كما يقول جان فال في حديثه عن الأوحد عند كيركجورد[2] .

وهذه الفكرة أيضاً ، فكرة الإنسان الكامل ، تجمع بين الصوفية والوجودية من حيث النزعة الإنسانية . فقد رأينا فيها أكبر توكيد للنزعة الإنسانية ، لأن فيها تأليه الإنسان . والوجودية تضع الوجود الإنساني مكان الوجود المطلق وتقول : « ليس ثمت كون غير الكون الإنساني ، كون الذاتية الإنسانية »[3] .

---

(١) الكتاب السابق ، تحت رقم ٥٧ .
(٢) « دراسات كيركجوردية » ، ص ٢٧٤ .
(٣) جان بول سارتر : «الوجودية نزعة انسانية» ، ص ٩٣، باريس سنة ١٩٤٦ .
Jean-Paul Sartre : L'existentialisme est un humanisme.

وعلى هذا فالوجود الذي تتخذه كل من الصوفية والوجودية موضوعاً لها هو الوجود الذاتي الإنساني .

والفكرة الرئيسية التي تقوم عليها الوجودية ، ونعني بها أن الوجود أسبق من الماهية وأكبر منها حقيقة ، نجد لها تعبيراً واضحاً في الأوساط الإشراقية . خصوصاً تلك التي عنيت ببيان الوجود المطلق والوجود العقلي للصورة في معارضتها للنزعة المشائية . ففي رسالة مخطوطة نحن الآن بسبيل نشرها عنوانها « المثل العقلية الأفلاطونية »[1] نرى مؤلفها المجهول يعقد فصلاً كاملاً عن الوجود المطلق ويثير عدة مسائل مما يتصل بنسب قريب بمباحث المذهب الوجودي في الوجود ، ويهمنا منها في هذا الموضع قوله : « ذكر المحقق (يقصد خواجه زاده) أن الصادر عن الفاعل هو الوجود . أما الماهية فلازمة لذلك الوجود الصادر عن الفاعل ، تابعة له في الخارج ، متبوعة له في العقل . وهو صريح في أن الوجود أثر حقيقي ، والماهية اعتبار عقلي . فالموجودات الخارجية عند التحقيق شيء واحد هو مطلق الوجود ، والماهيات تعينات له ، يختلف بها

---

(١) وفقا للمخطوطات : (١) تيمور ، حكمة رقم ١٤٤ ؛ (٢) تيمور ، مجاميع ١٩٣ ؛ (٣) تيمور ، مجاميع ٢٩٢ ؛ (٤) طلعت ، حكمة رقم ٣٨٤ ـ بدار الكتب المصرية ؛ مع مقارنتها بمخطوطتي استانبول : أياصوفيا ٢٤٥٥ ، ٢٤٥٧ .

(أي الوجود المطلق)عند العقل وحوادث خاصة هي الأعيان الخارجة »[1] . ويقول في موضع آخر : « الماهية أمر اعتباري ، والوجود أمر حقيقي عندنا »[2] . ومن هذين النصين نشاهد صورة واضحة بعض الوضوح لهذا المبدأ ، أعني القول بأن الوجود يسبق الماهية ، وأن الوجود حقيقي ، بينما الماهية مجرد اعتبار عقلي . بيد أننا لا نجد توسعاً أكثر من هذا في شرح هذا الرأي ، ولا نعرف هل استخرج منه الإشراقيون كل مستلزماته من الناحية الفلسفية . لكن تكفينـا الإشارة إلى وجوده في الأوساط الإشراقية الجامعة بين الفلسفة والتصوف ، بما هو إرهاص بالوجودية المعاصرة .

ولهذا النص أهمية أخرى في هذا الباب ، وهي حديثه عن الوجود المطلق ، وصلته بالضرورة والإمكان . فلو قرنّا هذا بالتعريف الصوفي المشهور للآنية ، وهو أنها « تحقق الوجود العيني من حيث رتبته الذاتية »[3] ، والمقصود بالرتبة الذاتية هو الماهيات — ، وجدنا لدى الصوفية المسلمين هذه التفرقة الأساسية التي يقوم عليها المذهب الوجودي عند هيدجر ، وهي التفرقة بين الآنية والوجود المطلق من ناحية ثم بين الآنية

---

(١) ص ٨٠ من المخطوطة الاساسية .
(٢) ص ٨١ من المخطوطة الاساسية .
(٣) كمـال الدين عبد الرزاق الكـاشي : « اصطلاحـات الصوفية » ، تحت المـادة ، نشرة اشبرنجر ، كلكتا سنة ١٨٤٥ .

والوجود الماهوي ـ وإن كان الإشراقيون يميلون إلى القول أو البعض منهم ـ بأن الوجود المطلق هو الله . ومن المهم هنا أن نقرر أن استخدام لفظ « الآنية » بالمعنى الذي أوردناه إنما يرجع إلى الصوفية وحدهم . بينما هو عند الفلاسفة بمعنى مجرد الوجود دون تحديد ، كما هو الأصل في معناه اليوناني . ولهذا دلالته الخاصة على تنبه الصوفية إلى إيجاد هذه التفرقة بين الآنية والوجود مطلقاً ، ثم بين الآنية وبين « الرتبة الذاتية » أي الوجود الماهوي Existenz عند هيدجر .

وإن للصوفية أيضاً تعبيراً آخر عن هذا الوجود الماهوي هو : « الأعيان الثابتة » . فهم يعرفونها بأنها « هي حقائق الممكنات في علم الحق تعالى »[1] ، ومن الواضح أن تسميتها « بالأعيان » إنما قصد به توكيد إضافة الوجود الحقيقي إليها ، فهي ليست مجرد معقولات في عقل الله ، بل لها كيانها ووجودها الثابت . ونحن إذا جردنا هذا التعريف من مضمونه الديني ـ ولنا الحق في هذا ، لأن من الممكن دائماً في التصوف تحليل الاعتبارات الدينية إلى اعتبارات إنسانية خالصة ـ وصلنا إلى تعريف للوجود الماهوي عند هيدجر في صورة أولية ، ولكنها مع ذلك واضحة بدرجة كافية . كما نلاحظ من ناحية أخرى أن كلمة « آنية » ، بالمعنى الصوفي ، يقترب منها اصطلاح

---

(١) الكتاب السالف تحت المادة، وكذلك انظر فيه تعريف : « مرآة الوجود » .

صوفي آخر هو « مرآة الوجود » . والشيء الذي يؤسف له حقاً فيما يتصل بالصوفية المسلمين هو أنهم كانوا أغنى في المصطلح الفني منهم في العرض المذهبي . ومن هنا كان جل اعتمادنا بالضرورة على هذا المصطلح ، على ما في هذا من خطر ، لأن التعريف بحكم تركيزه لا يسمح جيداً بمعرفة القصد الحقيقي لما يراد منه حقاً في تفصيلات الآراء : لهذا نرانا مضطرين في تحليلنا هذا إلى اتخاذ سبيل التأويل في كثير من المواضع ، لأننا لا نملك من الوثائق ما ييسر لنا طريقاً أوفى بالتحقيق الدقيق ، وفي هذا نحن مسؤولون إلى حد كبير عن التأويلات والمشابهات التي ندلي بها .

ولما كان الانتقال من الوجود الماهوي إلى الآنية في المذهب الوجودي عند هيدجر خصوصاً وعندنا إنما يتم بنفوذ العدم في الوجود الماهوي ، فقد كان من الطبيعي أن تحتل فكرة العدم مكان الصدارة في كل بحث في طبيعة الوجود عند الوجوديين . وإنا لنرى الحال على هذا النحو كذلك عند الصوفية الإشراقية . ففي رسالة « المثل العقلية الأفلاطونية » ، التي أشرنا إليها آنفاً ، نرى المؤلف يعقد فصلاً جيداً لبيان الصلة بين الوجود المطلق وبين العدم ، وكيف يمكن الأولَ قبولُ الثاني ، فيقدم أمامنا أوجه الإشكال التي يمكن أن تثار في هذا الباب ، بل ويدلنا على بعض الذين أثاروها ، ثم يرد على كل وجه منها بما يوافق النزعة الإشراقية . قال :

الوجه الأول :

الوجود المطلق لا يقبل العدم ، وإلاّ لزم من قبوله إياه كونه وجوداً معدوماً ؛ وهو أوّليّ الاستحالة .

وهذا الوجه باطل ، لأنا لا نسلم استحالة صيرورة الوجود معدوماً ، فإنه إذا انتفى زيد ينتفي وجوده ، فصار وجوده معدوماً .

الوجه الثاني :

الوجود المطلق واحد الحقيقة ، وقابل العدم ليس بواحدها . فالوجود المطلق لا يقبل العدم البتة .

وهذا الوجه باطل ، لأن قابل العدم قد يكون واحد الحقيقة كزيد وكالإنسان . . .

الوجه الثالث :

لو قَبِلَ الوجودُ المطلق العدمَ ، والعدمُ المطلق الوجودَ ، لكان الشيء مع وجوده بالفعل موصوفاً بنقيضه ؛ وهو باطل بالضرورة .

وهذا الوجه أيضاً باطل ، لأن أحد النقيضين قد يحمل على الآخر بالاشتقاق أو المواطأة كما يحمل الكلي على مفهوم

الجزئي مطلقاً . ولئن قال : مطلق الجزئي لا يوصف بالكلي من حيث هو نقيضه . فنقول : اتصاف الموجود بالمعدوم يحتمل أن يكون أيضاً كذلك . وهذه الوجوه الثلاثة ذكرها كمال الدين عبد الرزاق الكاشي رحمه الله في «شرح فصوص الحكم » . . .

الوجه الرابع :

لو قبل مطلقُ الوجود العدمَ . وهو الزمُ للوجود الواجبي ، وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم ، وإمكانُ وجود الملزوم يستلزم إمكان وجود اللازم ـ لأمكن عدمُ الواجب تعالى ، وهو محال.

الوجه فيه نظر : لأن مطلق الوجود قد يقبل العدم بالنسبة إلى ذاته دون ذات الوجود الواجبي »[1] .

وتكفينا هذه الأسطر لمعرفة المدى الذي بلغته عنايتهم بمشكلة العدم في إمكان نفوذه إلى الوجود المطلق . ونريد أن نبرز منها المسائل الرئيسية التي نستطيع تأويلها من هذا النص الثمين : والأولى منها هي تلك التي أثارها في الوجه الثاني ، وهي تذكرنا كثيراً بمحاولة هيجل تفسير وجود العدم في الوحدة المطلقة للوجود الكلي . فصاحب الإشكال ينكر فيه إمكان قبول الوجود المطلق للعدم على أساس أن في نفوذ العدم

---

(١) « رسالة المثل العقلية الافلاطونية » ، ص ٧٨ من المخطوطة الاساسية .

إليه إحداثاً لثنائية فيه ؛ مع أن الوجود المطلق واحد بالحقيقة .
فيرد عليه المؤلف بقوله إن الفرد يجمع بين العدم والوجود ،
وليس يمنع هذا من أن يكون واحد الحقيقة . فيرد عليه المؤلف
بقوله إن الفرد يجمع بين العدم والوجود ، وليس يمنع هذا
من أن يكون واحد الحقيقة ، لأن الفرد واحد من حيث آنيته.
وهذا ما لا يسلم به الخصم ، لأنه لا يتصور الفردية إلاّ على
أنها لا قوام لها إلاّ بالكلية ، فكيف تتصف بالوحدة بمعناها
الحقيقي ، الذي لا يطلق إلاّ على الوجود المطلق ! ويعجب
كيف يخرج هذا الوجود المطلق عن وحدته غير المتميزة ،
وحدته العارية عن كل اختلاف ، إلى الكثرة والاختلاف
بنفوذ العدم إليه .

وهذا الخصم المفترض يؤيد رأيه هذا بالوجه الثالث ،
مثيراً فكرة اتحاد النقائض أو المتقابلات ، وهي ما يؤدي إليه
القول بإمكان قبول الوجود المطلق للعدم . فيرد عليه المؤلف
بواسطة فكرة الحمل وإمكانه .

ومن منا يقرأ هذا الحوار الرائع ولا يذكر في الحال أنه
بإزاء كيركجورد وهو يردّ على هيجل ! فالحجج التي يدلي بها
الخصم المفترض – وهو لا بد يعبر عن مدرسة كاملة عرض
آراءها كمال الدين الكاشي في « شرح فصوص الحكم » –
تشابه إلى درجة غريبة موقف هيجل تماماً ؛ بينما حجج أو
ردود المؤلف تمثل موقف كيركجورد ؛ وإن جمع أحياناً
بين نزعة هيجلية ونزعة كيركجوردية .

فقول هيجل بأن الوجود المطلق هو الهوية الخالصة أو السوية المطلقة ؛ وهو الوحدة الخالية من كل تميز في ذاتها ، وبالتالي من إمكان نفوذ العدم إليها — لأن التميز سلب وحد ، وكلاهما لا يقوم إلا بوجود العدم — يشبه كثيراً قول الخصم هنا بأن « الوجود المطلق واحد الحقيقة ، وقابل العدم ليس بواحدها » ، لأن العدم يؤدي إلى التميز ،وبالتالي إلى الاختلاف وسواء نظرنا إلى هذه الوحدة على أنها ذاتية أو موضوعية في نظر هذا الخصم، فإنها في تعارض كامل مع فكرة الفردية . والموقف الذي يقفه المؤلف هو نفس الموقف الذي يقفه كيركجورد ، حين يرد إلى الفرد الوحدة كذلك ، ولا يقصرها على الوجود المطلق ؛ بل يؤكد وجوب خروج الوجود المطلق عن هويته المطلقة كيما يتحقق على هيئة فرديات لها أيضاً ما لهذا الوجود المطلق من صفة الوحدة . وموقف مذهب الخصم صريح لا غبار على صاحبه ، أما موقف هيجل ففيه التردد والتوسط المعروفان عنه ، لأننا نجده أحياناً يتخذ موقفاً مهجناً بالمذهبين المتعارضين هنا فيقول : « إن تصور الفردية يفترض التقابل بالنسبة إلى كثرة لا متناهية ، وفي الآن نفسه يفترض الارتباط بين هذه الكثرة نفسها وبين الذات »[1] .

---

(١) أورده جان قال : « شقاء الضمير في فلسفة هيجل » ، ص ٢٣٢ ، باريس سنة ١٩٢٩ .

Jean Wahl : Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.

ولهذا أيضاً نجد في مذهب المؤلف بعضاً مما في مذهب هيجل ، خصوصاً في الوجه الثالث الذي يرد فيه على الخصم المنكر لقيام المتناقضات بالموجود الواحد فيقول إن هذا ممكن بدليل « أن أحد النقيضين قد يحمل على الآخر بالاشتقاق أو المواطأة كما يحمل الكلي على مفهوم الجزئي مطلقاً . ولئن قال (الخصم) : مطلق الجزئي لا يوصف بالكلي من حيث هو نقضه ، فنقول : اتصاف الموجود بالمعدوم يحتمل أن يكون أيضاً كذلك ؛ وهذا يكاد يشبه قول هيجل : « الاتحاد والوجود كلمتان تدلان على شيء واحد ؛ ففي كل قضية الرابطة « هو » تدل على اتحاد الموضوع والمحمول ، — تدل على موجود واحد »[1] . وإنا لنعلم دور الحمل في تعين الموجود بالمتناقضات عند هيجل .

ونستطيع كذلك أن نوغل في بيان أوجه التشابه في فكرة الوجود المطلق هنا بين هيجل وموقف الخصم الذي يرد عليه مؤلف رسالتنا هذه . فنجد أن هذا الوجود المطلق عند كليهما له نفس الطابع الديني ، لأن الخصم يرى — وعليه يجري هذا الفصل كله من رسالة « المثل العقلية الأفلاطونية » ، وعنوانه : « فيما يمكن أن يحتج به على أن الوجود المطلق يحتمل أن يكون واجب الوجود بذاته » — نقول إن هذا الخصم يرى أن الوجود

---

(١) هيجل : « مؤلفات الشباب » طبع هـ. نول. تيبنجن سنة ١٩٥٧ ، ص ٣٨٣ .
Hegel : Jugendschriften, hrg. von H. Nohl

المطلق هو واجب الوجود ، أعني الله . (وقول المؤلف : « يحتمل » ، هنا إنما يقصد بها الاحتمال من وجهة نظره لأنه يكاد ينكره أو هو ينكره فعلاً ، فهو يستخدم لفظ الاحتمال من وجهة نظره هو ، لا من وجهة نظر الخصم) . ونحن نعرف أن هيجل ينتهي إلى أن الوجود المطلق هو في نهاية الأمر «المطلق» أو « الله » ، أو هو التعريف الميتافيزيقي لله [1] .

ولا نريد أن نتجاوز هذا القدر من بيان أوجه التشابه بين موقف كل من هيجل وكيركجورد الواحد بإزاء الآخر ، وبين موقف المؤلف والخصم في كتابنا هذا ، حتى لا نُتهم بالمغالاة في التأويل واغتصاب مشابهات لا أصل لها من واقع النصوص ، وإن كنت أعترف عن نفسي بأني ما كدت أقرأ تلك الصفحات من « المثل العقلية الأفلاطونية » حتى تمثلتُ مباشرة وتلقائياً كيركجوردَ وصراعه المشبوب مع هيجل ، أستاذه وخصمه الفكري معاً .

ولنعد إلى فكرة العدم في المذهب الوجودي عند هيدجر فنقول : إن الذي يكشف عن العدم في مذهبه هو الحالة العاطفية المعروفة بالقلق Angst ، إذ في هذه الحال نشعر بأننا معلقون ، يحملنا القلق ، مشعراً إيانا بفرار الموجود بأسره وانزلاقه ،

---

(١) راجع كتابنا : « الزمان الوجودي » ، ص ٦ ، القاهرة سنة ١٩٤٥ .

الموجود الذي نحن من بينه ؛ ولا وجود في هذا الانزلاق الشامل إلاّ للذات المحققة لحضورها في القلق، وإن كان حضوراً معلقاً في الهواء ، وإذا بنا فريسة للعدم ، فيرتج علينا القول ، لأن كل قول يؤذن بوجود ، والموجود قد انزلق في هذا البحران [١] .

ولقد وجدت تعريفاً للقلق عند الصوفية المسلمين يشبه تعريف هيدجر هذا كل المشابهة ، حتّى إنه استرعى نظري إلى أبعد حد ، وكان نقطة البدء في تنبهي إلى إمكان وجود صلة أو أوجه تلاق بين الصوفية والمذهب الوجودي، مما دفعني إلى البحث في هذا السبيل بحثاً أعرض عليكم اليوم طرفاً من نتائجه . والتعريف الذي أشير إليه هو الوارد في كتاب « جامع الأصول في الأولياء » للشيخ أحمد ضياء الدين الكمشخانلي النقشبندي ، فهو يقول :

« القلق : وهو هاهنا تحريك الشوق صاحبه ، بإسقاط صبره . وصورته في البدايات : تحريك النفس إلى طلب الموعود ، والسآمة عما سواه في الوجود . وفي الأبواب : قلق يضيق الخلق فيبغّض إلى صاحبه الحياة ، ويحبب إليه الموت . وفي المعاملات : توحُّش عما سوى الحق ، وأنس بالوحدة والتخلي عن الخلق . وفي الأخلاق : الانخلاع عن

---

(١) راجع كتابنا « الزمان الوجودي » ، ص ١٥١ ـــ ١٥٢ .

الصبر والطاقة ، لما يجد من التوقان للحق ولقائه . وفي الأصول : اضطراب في الفرار إلى المقصود ، عن كل ما ينظر في السير إليه أو يقتضي الصدود . وفي الأدوية : قلق يغالب العقل، ويساور النقل . ودرجته في الولايات : قلق يصفي الوقت ، وينفي النعت . وفي الحقائق : قلق ينفي الرسوم البقايا ، ولا يرضى بالعطايا والصفايا . وفي النهايات : قلق لا يبقي شيئاً ولا يذر ، ويغني عن كل عين وأثر »[1] .

وهذا تحليل أوفى على الغاية في الدقة وبراعة الاستبطان . وهو جامع بين الجانبين : النفسي والوجودي ، والأغلب عليه الجانب الثاني ، وهو لهذا أدخل في باب القلق بالمعنى الوجودي . ولم نعثر على المصدر الذي يمكن أن يكون المؤلف قد أخذ عنه — فأكثر ما يورده نقول عن غيره — ، بل لم نعثر على صوفي آخر تعرض لهذه الحال غير الهروي في « منازل السائرين » ، بيد أنه تناوله على أنه قريب جداً من الخوف ، ولم يفهم الفرق الدقيق بين كلتا الحالين ، لهذا جاء حديثه عنه ساذجاً ، إن قرب شيئاً فمن بعض أوصاف كيركجورد . أما في النص الذي أوردناه ، فإن صاحبه قد فرق تمام التفرقة بينه وبين الخوف ، وراح يحلل فروقه الدقيقة في تطورها من بدايته

---

(1) « جامع الاصول في الاولياء ... » للشيخ أحمد ضياء الدين الكمشخانلي النقشبندي المجددي الخالدي ، ص ٣٥٧ ، القاهرة سنة ١٣٢٨هـ = سنة ١٩١٠م.

حتى نهايته ، سائراً في تلك المنازل العشر المعروفة التي تعترض السالك في طريقه وهو يتلبس بكل حال حال من أحوال الصوفية ، ولا يعوز تعبيره الدقة في شيء اللهم إلاّ ما اضطر إليه بحكم ميله إلى السجع . ومن الواضح أن عدم تمييز الهروي بين القلق والخوف قد أفسد عليه كل فهمه لفكرة القلق .

ولننظر في التعريف الذي نحن بصدده الآن بإمعان . فنلاحظ أن المؤلف يميز في تلك المنازل بين قسمين : الأول يشمل الست الأولى ، وقد عبر عنه « بصورة » القلق ، والثاني يضم الثلاثة الباقية ، وقد أطلق عليه اسم « درجة » القلق . ويقصد بالتمييز بين الصورة والدرجة أن يبين أن الأولى هي الأحوال التمهيدية المحققة لحال القلق ، والدرجة هي الأحوال الفعلية التي توجد حينما يتحقق القلق ويملك صاحبه . والصورة تعبر عن أحوال نفسية ، أما الدرجة فتعبر عن أحوال وجودية ، فهو بهذا التمييز إذاً إنما يريد بيان أن القلق جامع بين الجانبين : النفسي والوجودي .

لنتأمل إذاً الآن في منازل كل قسم من هذين القسمين . أما منزلة البدايات فيقول عنها إن القلق فيها هو « تحريك النفس إلى طلب الموعود ، والسآمة عما سواه في الوجود » . ومعنى هذا أن القلق في مبدأه هذا ثنائي الاتجاه ambivalent ، يجمع بين الشوق والملال ، وهو ما سيقوله كيركجورد تماماً

لما أن عرف القلق فقال : « إن القلق نفور عاطف وعطف نافر »[1] ؛ « وهو رغبة فيما يخشاه المرء ونفور عاطف »[2].
ولنلاحظ كذلك هذا التدرج في انزلاق الموجود في حال القلق ، وذلك في قوله : « والسآمة عما سواه في الوجود » ، أي أنه يبدأ بأن يفر المرء وينصرف – بحال عاطفية أخرى هي الملال – عن كل ما في الوجود غير الموعود ، أعني ما يقلق المرء عليه ، إذ القلق كما يقول هيدجر دائماً قلق « من أجل » أو « على »[3] بيد أن هيدجر يريد أن يستبعد من هذه « المن أجلية » كل تعين ، أما مؤلفنا هذا فلا يقول بهذا في المنزلة الأولى ، بل يتركه للمنازل الأخيرة ، أعني تلك التي تكوّن « درجة » القلق لا « صورته » . ومن هنا كان تحليله أكثر تفصيلاً من تحليل هيدجر في هذه النقطة الجزئية .

وفي المنزلة الثانية ، أي في الأبواب ، يكون القلق قلقاً « يضيق الخلق ، فيبغض إلى صاحبه الحياة ، ويحبب إليه الموت ».

---

(١) كيركجورد : « فكرة القلق » ، ص ٨٤ ، ترجمة فرنسية باريس سنة ١٩٣٥ .
Kierkegaard : Le Concept de l'Angoisse, tr. fr.

(٢) كيركجورد : «يوميات» ، ص ١٠٥ ، مذكرة رقم ٤٠٢ ، ترجمة انجليزية ، لندن سنة ١٩٣٨ .
Kierkegaard : The Journals, engl. tr.

(٣) هيدجر : «ما الميتافيزيقا» ، ص ٣١ ، ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٣٨ .
M. Heidegger : Qu'est-ce que la Métaphysique, tr. fr.

وهذا القول يكشف لنا مرة أخرى عن أن هذا القسم من تحليل القلق نفساني لا وجودي . إذ يتحدث هنا عن الأثر النفسي لظاهرة الاحتباس النفسي[1] المعروفة في علم النفس ، وهي التي يطلق عليها نفس الاسم في اللغات الأوربية كما هنا أيضاً . والمشابهة هنا قوية جداً بين ما يقوله المؤلف وبين ما أورده كل من كيركجورد وهيدجر . فالأول يقول : « إن القلق قوة خارجية تأخذ بزمام الفرد ،ولا يستطيع منها فكاكاً، بل لا يرغب في هذا ، لأنه خائف ، وما يخشاه المرء يغريه . والقلق يجعل الفرد بلا حول ولا قوة »[2] . وهيدجر يقول : « إن القلق يقطع علينا الكلام »[3] . وأما قوله إن القلق « يبغض إلى صاحبه الحياة ويحبب إليه الموت » — فنستطيع أن نجد له نظائر عدة في مباحث هيدجر في الموت وصلته بتلك الحال العاطفية ، فلا حاجة بنا إلى استشهاد .

وفي منزلة « المعاملات » نرى المؤلف يحلل لنا ما يؤدي إليه القلق من « توحّش عما سوى الحق ، وأنس بالوحدة والتخلي عن الخلق » — فنراه يستخدم نفس الأفكار الدينية التي نراها عند كيركجورد وهيدجر . فهذا التوحش الذي

---

(١) راجع بوتونييه : القلق ، باريس سنة ١٩٤٣ .
Boutonnier : L'Angoisse.
(٢) كيركجورد : « يوميات » ص ١٠٥ ، النشرة المذكورة .
(٣) هيدجر : «ما الميتافيزيقا» ص ٣٢ ، النشرة المذكورة.

طالما أشاد به كيركجورد فودّ لنفسه أن يكون «كشجرة الصنوبر المتوحدة ، منحازاً إلى نفسي ومتجهاً إلى الطبقات العليا ، وقائماً لا ألقى ظلاً ، وليس غير الحمام الوحشي يستطيع أن يبني عشه وسط غصوني » ، وهذا الشعور بالتخلي عن الحق والتوحش عما سوى الحق ، أي الله ، هو الذي قال عنه كيركجورد إنه في هذه الحال « لا يكون الله ثمّ إلاّ من أجـل الفرد » [1] ، وهذا النفور من الخلق والتخلي عنهم ، عن الناس « والحياة اليومية » بسقوطها كما حللها هيدجر — هو هذا الذي عبر عنه مؤلفنا هنا خير تعبير ، فجمع في عبارته القصيرة هذه طائفة صالحة من المقولات الوجودية التي تكتشف بواسطة حالة القلق ، تلك الحالة الوجودية ذات المرتبة الأولى . فهذه المنزلة إذن تحدد موقف صاحب القلق من الجماعة والناس .

وفي المنزلة الرابعة ، منزلة الأخلاق ، نرى حالة الشوق وقد بلغت أوجها : فقد انحلت عقدة صبره ولم يبق في قوس طاقته منزع ، وتولدت حالة جزع لا يبلغ مداها التعبير ، وذلك للهفته إلى الحق،وهو ما يتحقق للمرء عند كيركجورد في المرتبة الدينية فيقول : «إن العبقرية الدينية تكون عظيمة حقاً إذا ما غاصت بنفسها ، وأمام نفسها ، في أعماق الخطيئة » ، حتى تستشرف من هذه الأعماق إلى الخلاص . وهذا يتم في

---

(١) مؤلفاته ، ج ٧ ، ١٣٩.

القلق ، لأنه « ينقل الروح التي تلقي بظلها أمام نفسها ، ظلها الذي هو عدم ومولد للخطيئة ، ينقلها إلى الروح التي تنطوي على نفسها وتصبح فيضاً وثراء وامتلاء »[1] . وذلك إنما يقع لأن القلق يفتح على باب الأبدية كما يفتح على باب العدم على السواء .

وفي هذه اللهفة المتحرّقة إلى الأبدية تضطرب الروح « في الفرار إلى المقصود ، عن كل ما يُنظر في السير إليه أو يقتضي الصدود » ، وهو ما يكون المنزلة الخامسة ، منزلة الأصول . إذ يصبح المرء مهموماً بالحال الجديدة التي فتحت له باب العلو وأخرجته عن البطون والمحايثة ، فيهرول إليها مسرعاً مضطرباً منصرفاً عن كل ما يشغله عنها . فكما يقول كيركجورد أيضاً عن نفسه : « إنه القلق هو الذي أضلني »[2] .

وفي المرحلة النهائية من القسم الأول تقع المنزلة التي تنقل من الجانب النفسي إلى الجانب الوجودي، وهي منزلة الأدوية ، والقلق فيها « قلق يغالب العقل ويساور النقل » (ساوره = وثب عليه) ؛ فهنا نرتفع فوق التعارض المعرفي بين العقل والنقل ، لأننا صرنا في المرحلة العليا للمعرفة ، وهي التي تسيطر عليها ملكة الوجدان ، فلا العقل كاف ، ولا النقل واف ؛ وفي

---

(١) جان فال : « دراسات كيركجوردية » ص ٢٤٤ .
(٢) « يوميات » ، عن سنة ١٨٤٣ .

هذا جرأة في العبارة ، وبخاصة في القسم الثاني : « يساور النقل » ، إذ يشبه أن يكون قد قصد بها إلى الارتفاع فوق مرتبة الدين والوحي ، لأن القلق يكشف بملكة الوجدان عن مرتبة أعلى من هذا كله.وفي هذا نرى ما يشبه حملة كيركجورد على المسيحية الوضعية .

وهنا نصل إلى القسم الثاني والأهم في هذا التحليل الرائع لحال القلق ، قسم « درجة » القلق ، لأنه القسم الوجودي الذي يعنينا حقاً في هذا الموضع . فنراه يقول عن منزلة الولايات إن القلق فيها « قلق يصفّي الوقت ، وينفي النعت » . والوقت هو كما يعرفه المؤلف نفسه في موضع آخر من هذا الكتاب [1] : هو إما بمعنى الزمان الحاضر الذي هو واسطة بين الماضي والمستقبل ، أو بمعنى ما يصادف الصوفي من وارد يأتيه من تصريف الحق دون اختيار منه . والوقت الدائم عند الصوفية هو الآن الدائم [2] : وعلى هذا فإن الوقت يدل على الحاضر الخالص غير المهجّن بشيء من الماضي أو المستقبل . ولهذا فإن المؤلف يتطرق هنا إلى ناحية الزمانية في القلق ، فيرى أن القلق يشعرنا بالحضور من بين آنات الزمان ، إذ يقول عنه إنه « يصفي الوقت » أي أنه يجعل « الآن » خالصاً صافياً ، فهو يمثل من الزمانية إذاً الآن الخالص **Le pur instant** .

---

(١) ص ٣١٢ .

(٢) راجع : « اصطلاحات الصوفية » لكمال الدين عبد الرزاق الكاشي ، تحت المادة

ونظرته هنا نظرة نافذة كل النفاذ . فقد قررنا من قبل في كتابنا « الزمان الوجودي »[1] أن القلق يعبر عن الآن الحاضر ، ويقوم في الآن ، خصوصاً لأننا لا نشعر فيه بالحركة ، والآن كما نعرف لا تجري فيه حركة ، والشعور بالآن لا يتم حقاً إلاّ في حالة القلق الهائـــل ، ولارتباط القلق بالآن ، نرى كيركجورد يربط بين السرمدية والقلق فيقول إن القلق صلة ما بين الزمان والسرمدية .

ومن هذا نراه يربط بين الزمان وبين الوجود عن طريق فكرة القلق ؛ وينظر إلى الزمان على أنه من نسيج الوجود ، وأن الوجود بطبعه متزمّن بالزمان في كل أحواله . والحق أن الزمان عند الصوفية يغلب عليه أن يكون الزمان الوجودي وحده ، لأنه تعبير عن حالات وجودية يكون هو لُحْمَتَهُ لها . ومن هنا نرى عندهم اصطلاحاً غريباً مثل : « صاحب الزمان ، وصاحب الوقت والحال » ؛ ويعرّفه كمال الدين عبد الرزاق الكاشي بقوله : « هو المتحقق بجمعية البرزخية الأولى : المطلع على حقائق الأشياء ، الخارج عن الزمان وتصرفات ماضيه ومستقبله إلى الآن الدائم : فهو ظرف أحواله وصفاته وأفعاله . فلذلك يتصرف في الزمان بالطي والنشر ، وفي المكان بالبسط والقبض ؛ لأنه المتحقق بالحقائق والطبائع »[2] . فهو إذاً

---

(١) ص ١٥٣ — ص ١٥٤ .

(٢) « اصطلاحات الصوفيـــة » لكمـــال الدين عبد الرزاق الكاشي ، تحت المادة .

صاحب الوجود المتحقق ، أعني أن صاحب الزمان والوقت والحال هو المتحقق بالحقائق والطبائع ؛ وفي هذا جمع واضح بين الوجود والزمان ، ما دام من يملك الواحد يملك الآخر .

أما الشطر الثاني من عبارته وهو أن القلق « ينفي النعت » ، فيعود بنا إلى مستهل هذا الحديث عن القلق حين قلنا إن القلق يكشف عن العدم عند هيدجر ؛ وإننا نشعر في تلك الحال بانزلاق الموجود بأسره ، أي أننا نشعر بانتفاء التعينات فيصبح الوجود في حالة هوية مطلقة ، هي والعدم سواء .

وهذا هو ما يفهم هنا من قول المؤلف إن القلق « ينفي النعت » ، أي ينفي كل صفة وبالتالي كل تعين ، وبالتالي يشعرنا بالسلب الخالص أو العدم . فالتشابه هنا بين هيدجر وبين المؤلف لا يحتاج إلى فصل بيان . ولولا أنه لم يتوسع في شرحه لهذه الناحية ، لكُنا عقدنا مقارنات أوضح وأكثر تفصيلاً بينه وبين ما يسوقه هيدجر في هذا الباب من تحليل بلغ الذروة في العمق في تفسير المداول الوجودي للقلق بوصفه الكاشف عن العدم ؛ وبالتالي عن الوجود العيني ؛ أي عن الآنية ؛ ما دام العدم هو الشرط في إيجاد هذا التحقق للإمكانيات على هيئة آنية ابتداء من المرتبة الذاتية ؛ أعني من الوجود الماهوي.

والمرتبتان الأخيرتان ليستا غير تدرّج في تحقق هذا المعنى . فبعد أن كان الانزلاق في منزلة الولايات خاصاً بالصفات ،

أعني بالمعنويات ، نراه في منزلة الحقائق « ينفي الرسوم والبقايا ، ولا يرضى بالعطايا والصفايا » (الصفيّة من الغنيمة = ما اختاره الرئيس لنفسه ؛ والجمع صفايا) ، أي يحدث الانزلاق بالنسبة إلى الرسوم أو الصور الحسية والأشياء الناقصة . وفي المنزلة النهائية . منزلة النهايات . يكون القلق قلقاً ، لا يبقي شيئاً ولا يَذَر ، ويُغْني عن كل عين وأثر » ؛ أي يحدث فيه العدم الكامل لكل الموجود فتبلغ عملية الانزلاق الوجودي آخر مراتبها . وبعد أن كان القلق متعلقاً في البدايات « بموعود » أي بشيء محدد ، صار قلقاً مطلقاً ، أي غير مرتبط بشيء معين ، فيصبح عدم التعيين ، كما يقول هيدجر ، « ليس فقط مجرد انعدام التعيين ، بل وأيضاً الاستحالة الجوهرية لقبول أي تعيّن » [1] .

وإن هيدجر ليشترط في هذا الانزلاق أن يتم دفعة واحدة ، لا بنوع من السلب التدريجي ، وإلاّ لم نفهم حقيقة العدم شأن برجسون [2] الذي ظن العدم مجرد سلب منطقي ، فزعم أنه

(١) « ما الميتافيزيقا » ، ص ٣١ .

(٢) لا يقتصر الامر على الجانب الميتافيزيقي ، بل يمتد كذلك الى الجانب الاخلاقي والسلوكي . فاللامتية مثلا نظرية وجودية خالصة ترجع في اسسها الى تحليل فكرة الناس ، وضياع الذاتية بتقويمهم واعتبارهم . وسنعرض لتحليل اللامتية من وجهة النظر الوجودية في مناسبة اخرى ، فالبحث فيها من هذه الناحية يتسع له المجال .

يأتي بنوع من التجريد المستمر بإسقاط كل تصوّر ذي موضوع مما جعله لا يدرك شيئاً من معناه الوجودي العميق . وهذا المعنى الذي اشترطه هيدجر ملحوظ بتمامه في حالة مؤلفنا هذا . لأن القلق عنده حال واحدة تجري في الوقت : أي دفعة واحدة ؛ وضرورة التحليل هي التي ألجأتنا إلى هذا التمييز في المقام بين منازل عِدّتها تِسْعٌ .

* * *

هذا أنموذج من بين مئات النماذج نقدمه مثلاً لما عسانا أن نستخرجه من تحليل الأحوال كما يصفها الصوفية ؛ وفيه كما رأينا أبلغ شاهد على بُعد المدى الذي وصلوا إليه في هذا التحليل النفسي الوجودي معاً ، مما يجعل لدراستنا لأحوال الصوفية وتحليلات الصوفية العميقة عامة فائدتين جليلتين : الأولى أن نقدر هذه المذاهب الصوفية حق قدرها ونُضفي عليها نوراً وهاجاً من التفسير الوجودي الحديث ، حتى تتبدّى بكل ثرائها وقيمتها الحقيقية . والثانية أن يكون في هذه الدراسة من جانبنا نوع من الاستفادة والاستلهام ، واتخاذ نقطة البدء في مذهبنا الوجودي العربي الذي نود أن نجعل منه فلسفتنا الجديدة في الحياة والوجود . ونحن إنما نريد بهذا أن نتخذ من هؤلاء الصوفية العرب ما اتخذه الوجوديون الأوربيون من كيركجورد ومن إليه ممن يعدون آباء الوجودية الأوربية .

وعن هذا الطريق نستطيع أن نجعل للمذهب الوجودي أصولا من تاريخنا الروحي . وهذا على جانب من الخطر عظيم ، لأن العقبةالكبرى التي تحول بيننا وبين الصدور مباشرة عن كيركجورد مثلاً هو أنه لا يمكن أن يفهم ، وبالتالي أن ينفذ إلى المرء تأثيره الروحي المولّد، إلاّ في داخل العالم المسيحي الأوربي الذي يجول فيه . وهذه العقبة هي الحائل الأكبر الذي جعلني حتى الآن أتردد في تقديم عرض شامل لمذهب كيركجورد إلى القارىء العربي ، لأني لا أستطيع أن أفعل هذا إلاّ إذا جعلته يجول في عالم مسيحي خالص ، بل ومسيحي محدود ، هو المسيحية البروتستنتية . وعبثاً حاولت وسعي أن أجرّده عن هذا الجو حتى أقدم النتائج الوجودية لتجاربه خالصة عن كل ملابساتها الدينية المحدودة ، حتى يكون في الوسع تمثّل فكره في عالمنا العربي ، بحيث يصبح جزءاً من كياننا الروحي ننفعل به ويُجْري في عقولنا عملية إخصاب كتلك التي أحدثها في أمثال هيدجر ويَسبرز ومن إليهما من الوجوديين .

وعلى الرغم من أن التفسيرات المتوالية لفكر كيركجورد تتباعد شيئاً فشيئاً عن العوامل الفعالة في تكوين مذهبه ، حتى تعرضه عارياً عن ملابسات التجربة الإيمانية المسيحية ، فإن الذي لا شك فيه أن في هذا كثيراً من التشويه لحقيقة مذهبه ، وبالتالي فيه إفقاد لقدر كبير من قوة تأثيره الخصب المولد . وليس معنى هذا مطلقاً أن الوجودية في نتائجها النهائية دينية

النزعة ؛ كلا ، بل إنها بالأحرى توغل في الاتجاه المضاد ؛ وإنما نقاط البدء في التجارب الوجودية هي وحدها في أصولها الأولى — البعيدة بعض البعد — التي تعدّ دينية . فهيدجر مثلاً يكاد أن يستخدم أكثر المقولات الدينية المسيحية : من خطيئة وهبوط وعلو وشخصية الخ ؛ بيد أنه يجردها في النهاية من كل مدلول ديني حتى يجعلها وجودية عامة خالصة .

فهذه العقبة الكؤود في سبيل العربي ، والمسلم خصوصاً ، يزيلها نهائياً ما أثبتناه في هذا البحث من إمكان اتخاذ الصوفية العربية بمثابة كيركجورد عند الوجودية الأوربية . وفي هذا من الأهمية الكبرى ما لا يحتاج إلى فضل بيان .

وهنا يجب أن ننبه إلى مسألتين : أما الأولى فهي أن يظن بنا المبالغة في التأويل واعتساف المشابهات بأي ثمن . ونحن نقرر واثقين أن الصلة بين الوجودية المعاصرة وبين كيركجورد لا تزيد كثيراً عن الصلة بين الصوفية الإسلامية وبين المذهب الوجودي . إنما يسوقنا إلى هذا الظن أمران : الأول ضآلة تعمقنا للتصوف الإسلامي وخصوصاً في عصوره المتأخرة أي بعد القرن الرابع ، مما لا يجعلنا نتصور بدقة إمكان وجود أوجُه تشابه واتفاق بينه وبين مذهب معاصر لنا يقوم على مستازمات روحية مفقودة أصولها في عالم الحضارة العربية . والثاني نسياننا أو تناسينا لنشأة المذهب الوجودي عن فكر

كيركجورد . فنتخذ من الصورة الحالية له عند هيدجر حداً للمقارنة . مع أن الواجب أن نعقد المقارنة بين كيركجورد كما هو في كتبه دون تأويل الشراح والنقاد الذين باعدوا كثيراً بين تفسيراتهم وبين حروف كلامه . يضاف إلى هذين الأمرين أن ندخل في حسابنا عامل التطور في الفكر الأوربي ، لأن كيركجورد قد ابتدأ بدوره من هيجل الذي يمثل نقطةعليا من نقاط التطور الروحي الأوربي . فإن حسبنا حساب هذه العناصر الثلاثة في تقديرنا ، لا يبعد علينا أن نعترف بما قررناه من أوجه اتفاق أو تلاقٍ بين التصوف الإسلامي وبين المذهب الوجودي ؛ بحيث يصلح هذا التصوف أن يكون نقطة من نقاط البدء في الفهم الوجودي ، كما كان كيركجورد .

وفي وسعنا أن نُحكم هذه المشابهة على نحو أظهر ، فنشير إلى المنهج الذي بدأ منه كيركجورد في تحايلاته الوجودية وهو اتخاذ القصص الدينية أساطير للتفسير الوجودي . وهو بعينه ما يفعله الصوفية المسلمون ، وبخاصة الحلاّج والسهروردي وابن عربي . فالحلاّج قد تمثل خصوصاً حياة المسيح ، فراح يحياها وجودياً ويعبر عنها في صورة إجمالية قد تصلح أساساً لتحليلات وجودية . ويمتاز خصوصاً من بين بقية الصوفية المسلمين — فيما عدا السهروردي إلى حد ما ، وابن سبعين إلى حد كبير — بأنه حيّ فلسفته تماماً كما فعل كيركجورد. وفي وسعنا إذن أن نطبق عليه ما يطبقه النقاد من تمييز بين كيركجورد

وبين هيدجر أو يسبرز ، ونعني أن كيركجورد فيلسوف وجودي ، بينما هيدجر ويسبرز فيلسوفان « في » الوجود ، أو مُفلسفان للوجود . فكما يقول نقولا برديائيف الذي أبرز خصوصاً هذه التفرقة إن كيركجورد يريد أن تكون الفلسفة نفسها وجوداً ، بدلاً من أن تكون مجرد بحث في الوجود . أما الفلسفة كما هي عند هيدجر ويسبرز فما هي إلاّ فلسفةٌ في ، أوتتخذ موضوعها، الوجود[1] . والحلاّج قد أراد هو الآخر – إلى حد كبير – أن يجعل فلسفته – إن صح هذا التعبير – وجوداً ، أي أن يحيا آراءه ، ويكون في تجاربه الحية تصوير لمذهبه في الوجود . ومن هنا لا يمكن بالنسبة إليه أن نفصل حياته عن فكره ، فقد حيَّ ما قال ، وقال ما حيّ ، ولهذا كان من فضل ماسينون الأكبر أنه تنبه إلى هذه الناحية ، فدرس الحلاّج على هذا الأساس ، وإن لم يقل بهذا صراحة[2]. والسهروردي لا يزال البحث في حياته في مستهله ، ومن حسن الحظ أن الذي توفر على دراسته يلوح أنه على شعور بهذا الجانب في فهم السهروردي ، لأنه مشارك في الفلسفة الوجودية

---

(١) نقولا برديائيف : « خمسة تأملات في الوجود » ، ترجمة فرنسية ص ٥٩ ، باريس سنة ١٩٣٦ .
Nicolas Bérdiaeff : Cinq Méditations sur l'Existence.

(٢) راجع خصوصا بحثه الصغير الاخير «المنحنى الشخصي لحياة الحلاج » الذي ترجمناه في كتابنا « شخصيات قلقة في الاسلام » ، ص ٦١ – ص ٩١ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

بترجمته لهيدجر ، ونقصد صديقنا هنري كوربان [1] ، ولهذا جاءت دراسته الأولى الإجمالية للسهروردي ملونة — إلى حد ما — بهذا التفسير الوجودي . لكن لا يزال المجال مع ذلك واسعاً لدراسة كل من الحلاّج والسهروردي المقتول على ضوء ما قرّرناه هاهنا . ويمكن قطعاً أن نضم إليهما ابن سبعين ، هذه الشخصية الغريبة الشائقة بأقوالها وأفعالها ، وبخاصة فعلها النهائي الحاسم الذي قضت به على حياتها ، فكان فَعْلة وجودية من الطراز الأول ، لا بد أن تكون قد قامت على أسس وجودية ، ونعني بذلك انتحاره بقطعه أحد شرايينه ، وهو عمل إرادي واع لنفسه لا نكاد نجد له مثيلاً في تاريخ الفكر العربي .

ولهذا نشعر نحن من جانبنا بحافز قوي إلى التوفر على دراسته ، خصوصاً وأنه مهمل إهمالاً مخزياً حقاً . أما ابن عربي فقد كان مجرد فيلسوف في الوجود. وليس في حياته كما نعرفها ما يدل على أنه حيّ شيئاً من آرائه ، ولهذا لا تشوقنا شخصيته بقدر ما تشوقنا شخصيات أولئك الذين ذكرناهم

---

(١) راجع بحثه بعنوان « السهروردي الحلبي ، مؤسس المذهب الاشراقي » ، وهو الذي ترجمناه في كتابنا « شخصيات قلقة في الاسلام » ص ٩٣ — ص ١٣٥ ؛ وراجع له كذلك « العناصر الزرادشتية في فلسفة السهروردي شيخ الاشراق » ، طهران سنة ١٩٤٦
Henry Corbin : Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi (من نشرات « جمعية الايرانيات » : نشرية انجمن ايرانشناس رقم ٣) .

فهو رجل معرفته أكبر من روحه . وهذا واضح خصوصاً في نزعته الأنسكلوبيدية الواضحة ، مما من شأنه أن يجعل شخصيته غير واضحة المعالم، لأنها لا تستقر على عمود محدود، ولا تلبس صورة معينة . وأكبر شاهد على هذا كتابه الرئيسي « فصوص الحكم » : فبينما نرى الحلاّج يقتصر على شخصية المسيح من بين الشخصيات الدينية التي يحيا تجربتها وجودياً ، ونرى السهروردي يميل خصوصاً إلى جبرائيل وزرادشت مع تأثر عام بأنبياء « العهد القديم » ، نجد ابن عربي بحكم نزعته الأنسكلوبيدية التوفيقية syncrétique بله التلفيقية écléctique يضم الأنبياء جميعاً في تجربته — العقلية ؟ — الوجودية .

والمهم في هذا كله أن كيركجورد يبدأ من نفس الأسس التي يبدأ منها صوفيتنا هؤلاء : أعني التاريخ الديني ، ونقل حواصله إلى تجارب وجودية ، بحيث تلعب القصص الدينية في تكوين المذهب الوجودي نفس الدور الذي تلعبه الأساطير الأفلاطونية في تكوين فلسفة أفلاطون . ولهذا فليس بعجب أن نرى النتائج التي يصل إليها كيركجورد من هذه الأسس تشبه كثيراً النتائج التي يعرضها السهروردي مثلاً — أو على وجه التخصيص — في مقالاته التي كتبها في صورة أمثال . وإن هاهنا لمجالاً واسعاً للمقارنة بين كلا الرجلين في هذا الباب ، يمكن منه خصوصاً أن نستشرف إلى آفاق جديدة من الفهم العميق — الفهم الوجودي — لمذهب السهروردي . فعسى

الذين يعنون به أن ينتبهوا إلى خطر هذه الناحية في دراسته . هذا فضلاً عما يفيده عموماً عند المقارنة بين كيركجورد وبين السهروردي أو الحلاّج أو ابن سبعين ، خصوصاً من أجل إيضاح مذاهب هؤلاء .

ولعل في هذا البيان بعض الغنية لتوكيد ما ذهبنا إليه من وثاقة الصلة — الفكرية طبعاً ، لا التاريخية ! — بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي . وتلك هي المسألة الأولى التي أردنا التنبيه إليها .

أما المسألة الثانية فهي أننا نخشى أن يتبادر إلى بعض الأذهان المتسرعة أننا بتوكيدنا لقيام تلك الصلة وإمكان اتخاذنا من الصوفية الإسلامية مصدراً نصدر عنه في مذهبنا الوجودي العربي الذي نريد إقامته فلسفةً شاملة لجيلنا هذا في هذا العصر - نقول نخشى أن يُفهم من هذا دعوة إلى نبذ كيركجورد وهيدجر ويسبرز وبقية الوجوديين الأوربيين . فما أبعد هذا عن فكرنا ! فلولا هؤلاء لما عرفنا الوجودية ولا انتهينا إليها بأنفسنا من مجرد اتخاذنا الأصول العربية المصادر الوحيدة للتأثر في هذا الباب . لهذا نقرر بكل قوة أن هؤلاء سيظلون أيضاً ، ويجب أن يظلوا دائماً من أهم المصادر الأصلية التي نصدر عنها في تفكيرنا الوجودي ، ومعنى هذا أن نتمثل كلّ تجاربهم وأفكارهم ونحياها بكل قوانا ، إلى أن يتيسر لنا إقامة وجودية عربية راسخة الدعائم متينة القواعد . وحتّى لو تحقق لنا هذا ،

فلن ننبذ هؤلاء أبداً ، بل نودعهم حتى آخر حدود بلادنا العربية بحضارتها الجديدة — تلك الحدود التي نرجوها مترامية الأطراف— شاكرين لهم زيارتهم الخصبة المبدعة لعالمنا الفكري ، قائلين لهم : إلى اللقاء في الميدان العام للروح الإنسانية الواحدة . ومن يدري ! لعلهم أن يصبحوا آنذاك هم الآخرون من عشيرتنا الأقربين !

فن الشعر الوجودي

الوجودية أقرب الفلسفات إلى الشعر ؛ والشعر أقرب الفنون إلى الوجودية .

فالشعر والفلسفة صورتان للتعبير عن الوجود : إحداهما للتعبير عن الإمكان ، والأخرى للتعبير عن الآنية . والوجود إمكان وآنية معاً ، ولهذا كان الشعر والفلسفة متكاملين ، ولا غنى للواحد عن الآخر . ومع ذلك فلا يستأثر كل منهما بأحد الجانبين ، بل يعمل في الواحد لحساب الآخر : فالشعر يعمل في الإمكان ليحيله إلى آنية ، لكن في مملكة القول الموزون : والفلسفة تعمل في الآنية كيما ترد ها إلى ينبوعها من الإمكان ؛ وهذا يتم كذلك في مملكة القول المنطقي . لذا يلتقيان معاً في الوجود وهو يكشف عن ذاته من الإمكان إلى الآنية .

وبهذا التفسير الوجودي لماهية كل من الشعر والفلسفة تسقط كل المعارضات [1] التقليدية فيما بينهما مما هو نتيجة لسوء فهم كليهما . وأولاها القول بأن الفيلسوف محصور « في

---

(١) راجع ألبير كامي : « أسطورة سيسيفوس » ص ١٣٣ وما يليها ، باريس سنة ١٩٤٢ .
Albert Gamus.; Le Mythe de Sisyphe.

وسط » مذهبه ، وأن الشاعر والفنان عموماً موضوع « أمام » آثاره ويعنون بهذا أن الفنان منفصل عن إنتاجه ، وأن الفيلسوف مغلق عليه في نطاق مذهبه . لكن الفلسفة الوجودية تنكر على الفيلسوف هذا الانغلاق في المذهب ، ومن هنا كانت ثورتها المعروفة ضد المذهب وروح المذهب Système ؛ لأنه لكي يفلسف الوجود فلا بد له أن يحياه ويتمثله، وبالتالي أن يُدخل الوجود في نفسه بدلاً من أن يغلق عليه فيه ؛ كما أنها من الناحية الأخرى لا تتصور الشاعر إلاّ وقد حيّ نظراته من باطن ، فنفذ فيها ونفذت فيه . واعتراض ثانٍ هو القول بأن الفلسفة تنشد الوحدة في النظرة إلى الوجود والحياة ، بينما الفن أو الشعر ينشد التعدد بحيث لا يرد إلى مركز منظور واحد لأنه يميل إلى التفاضل والجزئيات ، بينما الفلسفة ترمي إلى التكامل والتنظيم المذهبي والكليات . وأصحاب هذا القول يتناسون حقيقة جوهرية ، هي أن الشعر الممتاز هو الذي يجري فيه عِرْق واحد ، ويحكمه مزاج واحد ، بحيث يمكن رده إلى ما يسميه شارل دي بوس باسم الزمن الموسيقي tempo ، أعني النغمة السائدة المتكررة في شعره ، كما هي الحال تماماً في « الفكرة السائدة » التي تتفرع عليها أقوال الفيلسوف وعندها تتوحد . واعتراض ثالث هو القول بأن عالم الشاعر هو عالم الخيال ، بينما عالم الفلسفة عالم الواقع . وهو قول إن قصد منه التعبير عن التفرقة بين الإمكان والآنية ، فلا اعتراض لنا

عليه ؛ وفي هذه الحالة لا يكون لهم أيضاً القول بالتعارض بينهما وفقاً لهذه التفرقة ، كما هو ظاهر مما قلناه . وإن قصد به إلى القول بالتعارض بينهما على أساس أن الواحد وهم ، والآخر حقيقة ، فإنه بيّن البطلان ، لأن الوجود نسيج من الآنية ،أو الواقع ،والإمكان ، ولا محل إذاً بعدُ لهذه الأحكام التقويمية من حيث الحق ، إذ لا تفاضل عند الوجود بين كليهما ، بل هما عنده سيان . فإن قيل إن التفاضل ليس من جانب الوجود بما هو وجود ، بل من جانب الكاشفَيْن عن الوجود : الفيلسوف والفنان ، فإن هذا لا يقل عن القول السابق بطلاناً ، ففي شعور كليهما في تجربتهما الكشفية ، الحقّ في الواحد كالحق في الآخر. فليس الفيلسوف هو الذي يؤكد وحده أن عالمه الفكري هو الحقيقي ، بل الشاعر كذلك ، وهو ما عبر عنه هيلدرلن أجمل تعبير فقال : «أن يصير (الشاعر) ذاته ، ذاك هو الحياة ، وما نحن إلاّ الحلم » . وفي هذا توكيد كبير للحق في العالم الشعري ؛ فهو لا يكتفي بالقول بأن الحياة الحقة أو الوجود الحق هو عالم الشعر ،بل يدمغ العالم الآخر ، عالم الآنية أو الوجود في العالم ، بأنه هو الحُلم والوهم . وهيلدرلن يكرر هذا المعنى بكل قوة في كثير من المواضع ، ويؤكده إلى أعلى درجة في ختام قصيدته : « ذكرى Andenken ، » حيث يقول : « لكن ما يبقى ، الشعراء هم الذين يؤسسونه » ، وكلمة « يؤسسونه » هنا لها ملء معناها ، إذ يراد بها ، كما

يفسرها هيدجر في محاضرته العميقة عن « هيلدرلن وماهية الشعر » أنه : « إذا كان (الشعر) في جوهره تأسيساً ، فهذا معناه : وضع أساس ثابت راسخ » ؛ « إن الشعر تأسيس للوجود بواسطة القول . وما يبقى ليس إذاً مخلوقاً مما هو زائل عابر ، فإن البسيط لا يقبل مطلقاً أن يُستخرج مباشرة مما هو معقد ، والمقياس لا يوجد فيما هو شاسع . ولن « نجد » الأساس في الهاوية . والوجــود لا يكون أبداً هو الموجود (الوجود : يقال بمعنى مطلق ، والموجود : يقال عن المتحقق على هيئة آنية ، والأول لا يتحقق بتمامه ، وإذاً فلا يمكن أن يصير موجوداً أي شيئاً متحققاً عينياً في الآنية) . لكن نظراً إلى أن وجود الأشياء وماهيتها لا يمكن مطلقاً أن ينتجا عن حساب (دقيق) ولا أن يشتقا من الموجود المعطى فعلاً ، فإنه من الواجب أن يُخْلقا ويوضعا ويُعطيا بحرية . وهذا الإعطاء الحر هو التأسيس »[1] .

ذلك أن الشاعر يخلق عالماً من الوجود قائماً بذاته ، ويملك من الحقيقة قدر ما يملك عالم الفيلسوف في نظر صاحبه . بل

---

(١) مارتن هيدجر : « هيلدرلن وماهية الشعــر » ، في : « ما الميتافيزيقا الخ » ، ترجمة فرنسـية ، ص ٢٤٣ — ٢٤٤ ، باريس سنة ١٩٣٨ .

Martin Heidegger : «Hölderlin und das Wesen der Dichtung in «Qu'est-ce que la Métaphysique, etc. tr. fr.

(لم نستطع الحصول على الاصل الالماني).

لعل الشعور عند الأول أقوى منه عند الفيلسوف ، فنحن لا نوقن بحقيقة شيء يقيناً كاملاً إلاّ إذا كنا نحن الذين خلقناه وأبدعناه ، لأننا نشعر آنذاك بأنه جزء من كياننا صادر عنه ، فله من الحقيقة بقدر ما لكياننا ، ولهذا كان للكون من الحقيقة في نظر الله ، مبدعه ، أكبر مما لله في نظرنا ، ومن هنا كان تنكرنا للكون في كثير من الأحيان . والفيلسوف — غير الوجودي — ينظر إلى عالمه كأنه أمامه يتأمله بوصفه موضوعاً في ذاته ، لهذا فإن شعوره بحقيقة هذا العالم أضعف كثيراً من إحساس الشاعر نحو حقيقة عالمه . أما الفيلسوف الوجودي فيتساوى في شعوره من هذه الناحية مع الشاعر الوجودي لان كلاً منهما يؤسس عالمه ويبدعه ، عالمه الإنساني الذاتي ، ولا حقيقة خارج هذا العالم عند كليهما ، وعالمهما واحد في مجموعهما ، أو على الأقل العوالم الأخرى — من فزيائي وما إليه — في مرتبة دنيا بالنسبة إلى الوجود الذاتي الذي هو عالم كل من الفيلسوف والشاعر الوجوديين .

وكما أن الله — في نظر أكثر المذاهب الدينية والفلسفية المشايعة لها — يخلق الكون بواسطة الكلمة(اللوغوس λογος) كذلك الشاعر الوجودي يخلق عالمه بواسطة الكلمة ، كلمته هو ، أعني القول الموزون . والفارق بينهما هو في أن كلمة الله نظر إليها على أنها عقلية — نؤيتا νοητα في النوس νοῦς — بينما كلمة الشاعر عاطفية انفعالية ، ولذا كانت الأولى صوراً

ومعقولات ومُثُلاً ، بينما الثانية – لأنها انفعالية : والانفعال لا يعبر عن نفسه تعبيراً صحيحاً كاملاً إلاّ بالألفاظ الموزونة والأصوات ذات التوقيع النغمي – موزونة موسيقية . والفارق كذلك أن كون الله كونٌ متحقق عيني ، أما كون الشاعر الناشيء عن كلمته فإمكان مجرد . ولهذا قلنا في « استهلال » ديواننا «مرآة نفسي » : « أيها الشعراء ! ألا فلتشاركوا الرب في فعل الخلق » ! – ونحن إنما نقصد إلى هذا المعنى .

وبهذا نعطي المعنى الاشتقاقي لكلمة الشعر في اللغات الأوربية – ποίησις من الفعل ποιέω = يخلق–تمام معناه. فهو لا يفهم حقاً إلاّ بهذا التفسير الوجودي لماهية الشعر . ومن هنا نستطيع أن نعرف الشعر الوجودي بأنه : « الإبداع في عالم الإمكان » . بمعنى أنه يتعّض على الممكن حتى يحيله إلى واقع بواسطة اللغة الموزونة . وهو في إبداعه في عالم الإمكان إنما يحيل الإمكان إلى الذاتية ، وهو لهذا ذو نزعة إنسانية وجودية كاملة . بل إن النزعة الإنسانية – بالمعنى الذي أعطيناه لها في محاضرتنا الأولى – لا تتحقق بأجلى مظاهرها بقدر ما تتحقق في الشعر ، من بين ألوان النشاط الروحي الإنساني ، « لأنه يبدع ويخلق » ، وبالتالي يضيف إلى الإنسان الصفة الأولى للربوبية – وإن اختلف المعنى لها في كلتا الإضافتين .

أما كيف يتمّ هذا الخلق الشعري ، فهو ما عبرنا عنه في

« الاستهلال » المشار إليها بقولنا في عبارة مركزة كل التركيز :
« الشعر روح يُطلِقها الخيال من عِقال الزمان ، فتُردّد
آهةَ الخلق الأول ممزوجةً بدموع الإمكان » .

فالشعر روح لأنه لا يعمل إلاّ في الإمكان ، والإمكان بمعزل عن كل مادة ، إذ هو نوع من الصورة الخالصة ، وإلاّ فإنه إذا خالطه شيء من المادة ، لانتقل إلى نطاق الواقع وبالتالي إلى هيئة الآنية . لكنه أيضاً ، ككل صورة وككل إمكان ، يصبو إلى التحقق وإلاّ بقي إمكانية معلقة . وهذا التحقق يتم بواسطة مادة خاصة هي اللغة ، وبنوع منها خاص يتحدد وفقاً لموضوعه وهو « آهة الخلق الأول » . فالآهة انفعال ، وكل انفعال لا يعبَّر عنه كاملاً إلاّ بالموسيقى. وجمع الشعر بين تحقيق الإمكان وبين التعبير عن دموع هذا الإمكان غير المتحقق في الآنية هو الذي يعطيه طابعه الخاص بين الفنون . فتحقق الإمكان بالقول يتم على نحوين : نحو فيه صرخة الوجود وهو يستشرف إلى الآنية ، ونحو فيه الإمكان المجرد عارياً عن كل انفعال ؛ والأول هو ما يقوم به الشعر والثاني هو ما يقوم به النثر . والموسيقى إنما تحقق الإمكان مجرداً عن كل تعيين وتحديد ، ولهذا فعند شوبنهور : « أنها وحدها من بين الفنون التي تعبر عن الوجود في وحدته المطلقة ، لا عن هذا الجزء أو ذاك كما تفعل بقية الفنون — فهذه تعبر عن صور متعددة جزئية للوجود. . . وهي تعبر في لغتها تعبيراً كاملاً صادقاً

عن إرادة الحياة في جوهرها كله ؛ لا في أجزائها وأطوارها المختلفة المتعددة : فلا تعبر عن هذا الألم أو ذاك ، ولا عن هذا السرور أو ذاك . وإنما تعبر عن الألم كله والسرور كله ، في جوهرهما وطبيعتهما ؛ كما قلنا من قبل في عرضنا لنظرية شوبنهور في الموسيقى (١) . وهو كلام لو ترجم بلغة الوجودية لكان معناه أن الموسيقى تعبر عن الوجود المطلق الممكن في جوهره العام غير المحدد على وضع خاص . أما الشعر والنثر فكلاهما يعبر عن الوجود الممكن ، لا في إطلاقه ، بل في أحواله الجزئية ، وإن تفاوت حظهما من الجزئية : فالشعر أقرب إلى الوجود المطلق منه إلى الوجود الجزئي لأنه ينطوي على عنصر الموسيقى ؛ والنثر أقل منه حظاً من الوجود المطلق ، وبدرجة كبيرة ، وعلى نحو يتدرج وفقاً لبعده عن الموسيقية .

ولنضرب لهذا مثلاً « بالسمفونية التاسعة » لبيتهوفن ، فإنها — فيما عدا الكورس الذي أساء إليها كل الإساءة — تمثل الوجود المطلق غير المتميز وهو يصبو إلى التحقيق في عالم الصوت الرنان ؛ بينما نجد قصيدة مثل قصيدة « الناقوس » لشلر لم تستطع ، مع اتحادهما في الموضوع ، إلاّ أن تتصور فكرة الخلق أو التحقيق للوجود المطلق في نواح وموضوعات وصور

---

(١) راجع كتابنا « شوبنهور » ، ص ١٣٦ — ١٣٧ ، ط ٢ . القاهرة سنة ١٩٤٥ .

محدودة . وهذا من الأسباب الرئيسية الّتي جعلتنا نقرر في أول حديثنا هذا أن الشعر أقرب الفنون إلى الوجودية ، وذلك أن الوجودية لا تقف مطلقاً —ولا تستطيع أن تقف — عند الوجود المطلق أو المرتبة الذاتية أو الوجود الماهوي الخالص ، بل ترى الانتقال إلى الآنية ضرورياً ، فالسقوط في العالم على هيئة آنية أمر واجب ضروري يقع للوجود ، شاء أو لم يشأ ، والعلة في ضرورته هي الزمان . ولهذا لا تكفي الموسيقى للتعبير عن الوجودية تعبيراً كاملاً ، لأنها إنما تقتصر على الوجود المطلق ، ولا تتعلق بالنزوع من جانبه الإمكاني إلى التحقق أياً كان ، اللهم إلا إذا كان هذا شاملاً للوجود المطلق في عمومه . ونحن نعلم من ناحية أخرى أن التحقق على هيئة آنية لا بد أن يتم على نحو محدد ، وذلك بنبذ إمكانيات واتخاذ إمكانية واحدة هي الّتي تتحقق . والشعر — وإن عبر عن الإمكان وحده ، — فإنما يعبر عنه من جهة نزوعه إلى التحقق في الآنية ، أي إلى التحقق على نحو محدود ؛ بيد أنه لا يقتصر على جانب واحد من جوانب الممكن ، بل يحاول جهده أن يحقق أكبر قدْرٍ من أوجهه .

وهو في محاولته تحقيق هذه الأوجه لا يرمي إلى التحقق الخالص يتخذ منه موضوعه ، بل يساور هذا العمل في النقطة الّتي عندها يصبو الوجود الممكن إلى الآنية ، ولذا يتصف بكل الصفات الّتي تتميز بها هذه النقطة الوجودية المليئة بالمعاني .

وهذه الصفات هي أولاً : الجزع . وذلك أن الوجود كما نعرف « مهموم » بتحقيق إمكانياته ؛ فهذا الهم إذاً حالة عاطفية أو انفعالية أولى من بين ما يعبر عنه الشعر . وهو لا يتناوله إلاّ من جانبه العاطفي الخالص ، فلا يأخذه إلاّ في ذاته وقبل أن يستحيل إلى اهتمام ، وإلاّ خالطت « روح » الشعر بُضعة من المادة . فإن تيسر له تحقيق شيء من إمكانياته ، خرجت هذه المتحققات من ميدان الشعر وانتقلت إلى النثر العلمي أو إلى النثر عموماً وفقاً لمراتب تحققها .وفي هذا التحقق تُنبذ إمكانيات ؛ والوجود حريص كما قلنا على تحقيق « كل » إمكانياته ، إن استطاع ؛ ولهذا فإن الجانب المنبوذ من أوجه إمكانياته يصرخ ؛ أو يصرخ الوجود كله « جزعاً » على هذا النبذ الذي بتّر منه أجزاء . وهذا الجزع هو ما يقوم الشعر ثانياً بالتعبير عنه . والموسيقى تعبر عن « الجزع » ، لكنها إنما تعبر عن الجزع العام للوجود المطلق في عدم إمكانه تحقيق كل إمكانياته بوجه عام ؛ أما الشعر فيعبر عن « جزع » خاص ، مهما تعدد مقداره .

وهذه الصرخة الوجودية هي التي عبرنا عنها بقولنا : «آهة الخلق الأول » . فالخلق الأول هو التحقيق الأول ، أعني التحقيق الآني . وهو بحكم نقصانه الضروري لنفوذ العدم إليه — العدم الذي هو الهوة القائمة في نسيج الوجود المتحقق والذي يمثل نبذ ما نُبذ من إمكانيات — يجزع على

حاله أو بالأحرى والأدق : يجزع فيه الوجود على حاله التي آل إليها . وليس أمامه إذاً إلاّ أن « يتأوه » ، لأن نبذ الإمكانيات ضروري وإلاّ لم يتحقق شيء ؛ ومن هنا كان العدم شرط الوجود في المذهب الوجودي .وأمام الضرورة لا يستطيع المرء إلاّ أن يتَزْفر ويتأوه ؛ وتلك هي آهة الخلق الأول . وهذه الآهة إنما تصدر عن جانب الوجود المتحقق . وأما جانب الوجود غير المتحقق ، أعني الإمكان الباقي ، فهو يبكي على حاله الخاصة ؛ ولهذا قلنا إن هذه الآهة « ممزوجة بدموع الإمكان » . فالآهة والدموع يعبران معاً عن الحالة الانفعالية التي يبديها كلا شطري الوجود وهو بسبيل التحقيق .

ذلك فيما يتصل بالإمكان قبل التحقيق . أما الإمكان بعد التحقيق فتتمثل فيه الصفة الثانية للنقطة الوجودية التي هي موضوع الشعر ، ونعني بها القلق . فلقد كان الوجود « مهموماً » بتحقيق إمكانياته ، فكان عن هذا همه ثم جزعه . والآن وقد تحقق منه جانب ، فهو « يقلق على » هذا الجانب ، ونحن عرفنا في محاضرتنا الثانية معنى هذا القلق ودرجاته ، وقلنا إن القلق إما أن يكون على موضوع معين ، أو يكون على موضوع عام غير معين ؛ وهذا المعنى الثاني هو الأحرى بأن يكون المعنى الوجودي للقلق ، وهو أيضاً الذي تستطيع الموسيقى وحدها التعبيرَ عنه بكل صفائه وتجرده عن كل تعيُّن . أما الشعر فلا يستطيع الارتفاع إلى هذه الدرجة العارية عن كل تحديد

إلاّ في اللحظات العليا منه. وفي هذه الأحوال يكون أقرب إلى الموسيقى الخالصة ولذا كانت الشواهد عليه في الإنتاج الشعري العام للإنسانية ضئيلة كل الضآلة ، ونذكر من بينها خصوصاً قصيدتين لجيته : « الحنين السعيد » ، و « لقاء » ؛ وكلتاهما في « الديوان الشرقي » . ففيهما تعبير عن القلق العام وبخاصة الأولى منهما . وإن كان جيته مع ذلك — بحكم الشعر — قد اضطر إلى تصوره خاصاً في القصيدة الثانية ، فعبر عنه بمناسبة حالة معينة، هي حالة حاتم وزليخا — أو جيته ومريانه فون فليمير — ؛ رامياً في الوقت نفسه إلى أن تكون عامة المدلول (١) .

وهذا القلق الذي فيه يقلق الوجود على نفسه بعد أن تحقق طرف من إمكانياته ، ذو فروق ومراتب . فهو يبدأ من القلق على أحوال جزئية ، مما يتمثل في الأحوال العاطفية للهجر والفراق وما إليهما في باب الحب ؛ ويعلو في مراتبه حتى يكون القلق على إمكانية الوجود بالنسبة إلى كائن ما ؛ مما يتمثل في الموت ؛ ويستمر في علائه حتى يبلغ أوجه في القلق العام . وهو على نحوين : قلق على ما كان ، وقلق على ما سيكون ؛ وموضوعات الأول مثل الخطيئة والشر والحماقة ، التي تبلغ نهايتها في « الملال » ، وهو الذي فيه يتحقق القلق

---

(١) راجع ترجمتنا « للديوان الشرقي للمؤلف الغربي » ، ص ٢٢ — ٢٤ ، ص ٤٠ — ٤١ ، ص ١٠٩ — ص ١١٣ ، القاهرة سنة ١٩٤٤ .

العام على ما كان بالمعنى الأعمق الأشمل . أما تلك الموضوعات فما هي إلاّ تمهيدات يخالطها جانب من الأحوال الجزئية ؛ أما القلق في حال « الملال » فهو قلق عام من الوجود كله على هيئة الآنية . فإن الآنية في سقوطها الشامل حينما تبلغ مرتبة الشعور بذاتها كاملاً تستولي عليها حالة الملال. أما موضوعات القلق العام على ما سيكون : فأهمها التحرق إلى اللقاء الكامل لكل الموجود بعد أن انفصل في حضن الوجود المطلق إلى إمكان وآنية ؛ والنزعة إلى الاتحاد بالكل في نوع من وحدة الوجود الشعرية .

ولعل خير مثل لهذا التعبير عن القلق العام بنوعيه هو : قصيدة بودلير بعنوان « إلى القارىء » في مستهل ديوانه « أزهار الشر » ، ثم قصيدة « لقاء » لجيته في « الديوان الشرقي » وهي التي أشرنا إليها آنفاً . ففي قصيدة بودلير هذه عرض للقلق العام على ما كان ، يتدرج من الموضوعات التمهيدية شيئاً فشيئاً حتى يبلغ أوجه في الحالة الممثلة له أجلى تمثيل ، حالة الملال . وهو ينظم هذا كله في تلك القصيدة الرائعة التي يمكن عدها من أعمق وأجمل الشعر الوجودي ، ولا يدانيها أو يساويها في هذا الطابع إلاّ قصائد جيته في «الديوان الشرقي » و « قصائد » هيلدرلن . قال بودلير وأجاد :

« الحماقة والخطل والخطيئة والشح الفاحش تشغل نفوسنا

وتعمل في أبداننا ، ونحن نغذو ما لدينا من ألوان التأنيب الحبيبة ، كما يُطعم السائلون أنواع الهوام .

« خطايانا عنيدة ، وندَمنا جبان ،وإنا لندفع عن اعترافاتنا ثمناً فادحاً ، ثم نسلك مبتهجين السبيل المليء بالأوحال ، وقد خيل إلينا أننا بدموع وضيعة قد رحضنا كل أدراننا .

« على وسادة الشر طالما يهدهد روحنا المسحورة الشيطانُ المثلث العظمات ، وإن معدن إرادتنا الثري ليتبخر على يد هذا الكيميائي العليم .

« والشيطان هو الذي يمسك بالخيوط التي تحركنا ! في أخبث الأمور ننشد دواعي للإغراء ، وكل يوم ننحدر درجة إلى الجحيم ، ننحدر دون وجل خلال الظلمات الدَّفراء .

« ومثَل الفاسق الفقير وهو يقبّل ويعَض على الصدر الشهيد لفاجرة هرمة ، هو مثلنا ونحن نتخطف لذة مستورة نضمها ونعصرها بقوة كأنها برتقالة قديمة .

« وفي عقولنا يُعربد حَشْدٌ من الجن يتدافع ويتواثب كأنه جحفل من الديدان المعوية ، فإذا تنفسنا تساقط الموت في رئتينا ، كأنه نهر خفي ، في موكب من الأنّات الخرساء .

« فإذا كان الهتك والسم والخنجر والحريق لم تطرز بعدُ

برسومها الهزلية الخيشَ المبتذل لمصائرنا البائسة — فهذا لأن نفسنا . ووآسفاه ! ، ليست على درجة من الجرأة كافية .

« لكن من بين أبناء آوى والأفهاد والكلاب والقردة والعقارب والحِداء والأفاعي والوحوش النابحة والعاويــة والمزمجرة والزاحفة في المَسْبَعة الشنيعة لرذائلنا ،

« هناك ما هو أقبح وأخبث وأدنأ ! وعلى الرغم من أنه لا يبدي حركات ضخمة ولا صيحات عالية ، فإنه لو شاء لجعل من الأرض حُطاماً وابتلع العالم في تثاؤب واحد .

« ذلك هو الملال ! — وإنه ليحلم بالمقاصل وهو يدخل نارجيلته وفي عينه عبرة تمتلىء بها رغماً عنه . إنك لتعرفه ، أيها القارىء ، هذا الوحش الرقيق — أجل تعرفه أيها القارىء المنافق — شبيهي ، وأخي ! » .

وقد حرصنا على إيرادها بتمامها حتى نقدم نموذجاً تطبيقياً للشعر الوجودي . ففيها نرى المقولات الرئيسية في التحليل الوجودي للآنية واحدةً بعد أخرى على ترتيب تصاعدي محكم البناء عميق المدلول : فالخطيئة والندم والموت ثم الملال — تكوّن طائفة من أهم الموضوعات الرئيسية التي منها يحلل الوجود ، وبواسطة مدلولها الوجودي يُفهم . وكل منها قد تناوله بودلير في قصائد عدة ، وبخاصة الملال الذي جعل منه

موضوعه الأثير في كل «أزهار الشر» ، وبخاصة في تلك القصائد المعنونة باسمه : « Spleen » . ولهذا نستطيع أن نعد « أزهار الشر » أكمل نموذج للشعر الوجودي . فإن ما يميز معالجة بودلير لهذه الموضوعات هو أنه اتخذها حالات وجودية ذات دلالة وجودية ، لا على أنها أحوال نفسية ؛ وأنه ضمها كلها ووحد ما بينها حتى استطاع أن يجعلها فلسفة وجودية واضحة المعالم . وإن دراسة كاملة لها من هذه الناحية ، أعني على ضوء المذهب الوجودي، لكفيلة بأن ترتفع بها إلى أعلى درجات الشعر .

أما قصيدة جيته بعنوان « لقاء » فقد حللناها في موضع آخر ، ولهذا سنكتفي هنا ببيان الملامح الوجودية الرئيسية فيها . فالقصيدة كما نعلم تعبر عن نزوع الموجود المتحقق — على نحو ناقص ، لأنه مفصول من نصفه الآخر — إلى اللحاق بنصفه الآخر الذي فُصل عنه في عملية الخلق الأول حينما أمر الله بأن توجد الساعة الأولى فقال كلمة الحضرة : «كُنْ» ! فترددت آهة أليمة ، حينما انقذف الكون إلى الوجود في قوة وألم . وبدا النور ، فانفصلت عنه الظلمة جزعة خائفة ، وسرعان ما فرت العناصر وتشتت بدداً وصارت طرائق قدداً : إذ اندفع كل متخذاً سبيله بقوة في الفضاء حتى هبط كتلة هامدة في المكان السحيق ، دون ما رغبة ولا ضوضاء . فكان صمت عميق ، وكانت وحشة ، وصار الله وحيداً لأول مرة .

فأخذته الشفقة من هذه الوحشة المخيفة في هذا الكون المشتت الموزع الذي أظله الموت بجناحيه المخيفين ، فخلق الفجر مزيجاً من النور والظلمة ، وسُلماً من الألوان متدرجاً تبعاً لقوانين الأعداد . . . وهكذا وجدت في الكون نزعة إلى الاتحاد ، أي وجد الحب . فأمكن من جديد أن يحب المنفصلُ ما عنه انفصل . فاندفعت الكائنات في لهفة وإسراع : كلٌ يبحث عما كان به متحداً . وكانت قشعريرةُ حب رائعة تتردد في أنحاء الكون » . وفي هذا كله عبر جيته عن فلسفة التكوين كما تراها الوجودية إلى حد كبير ؛ وأراد أن يطبقها على حاله الجزئية الخاصة : فالآهة الأليمة ، التي انطلقت حينما انقذف الوجود المطلق في هاوية العدم ليكوِّن الآنية ، ثم هذه النزعة في الآنية إلى استعادة إمكانياتها التي كانت لها في وجودها الماهوي ، وهذه القشعريرة التي تسري في الكون كله ، — كل هذا يقدم تصويراً رائعاً لفلسفة التكوين في المذهب الوجودي وهذه القشعريرة إنما هي قشعريرة القلق العام المستولي على الآنية في قلقها على مصيرها .

هاتان قصيدتان قدمناهما نموذجاً للشعر الوجودي من حيث الموضوعات التي يمكنه طرقها . لنبرهن على أن الشعر الوجودي الذي ندعو إليه ليس بِدْعاً جديداً ، وعلى أن التفسير الوجودي لبعض الشعر من شأنه أن يرفع من قدره ويظهرنا على كثير من الطرافة والعمق . فآن لنا أن ننتقل من هذه

التمهيدات والتبريرات إلى عرض مذهبي لطبيعة هذا الشعر الوجودي ، وبالجملة أن نرسم صورة إجمالية لفن الشعر الوجودي . والبحث هنا ينقسم إلى قسمين : أحدهما خاص بأدوات التعبير ، والآخر بالموضوعات التي يعبر عنها .

١ ـ أدوات التعبير

قلنا إن مهمة الشعر تحقيق الممكن بواسطة اللغة . والتعبير باللغة يتفرع عليه ثلاث مسائل : الألفاظ ، والصور ، والوزن .

أما الألفاظ فيجب أن يكون من شأن اختيارها توليد الشعور بعالم حق يتحقق عن إمكان ؛ ولذا يجب أن نبعد قدر المستطاع عن اللغة الجارية كيما نستعيد البكارة الأولى التي يمتاز بها عالم الإمكان ، فالحرب التي يشنها الفيلسوف الوجودي على الابتذال اليومي Alltäglichkeit وعلى الناس والمجموع وما إلى هذا من عوامل تزييف للذاتية ، يجب أن تنسحب على الشاعر الوجودي في تعبيره بالألفاظ ، فيحاول قدر المستطاع أن يرقى بها عن هذا الابتذال اليومي الكائن في اللغة الجارية الاستعمال .

وما نحسبنا بحاجة إلى الإلحاح في توكيد هذه الناحية ،

ما دامت الألفاظ — إلى جانب الصور والموسيقى — هي الأداة الوحيدة التي يستعينها الشاعر في خلقه .

وقد تنبه إلى هذا المعنى هيجل في بيانه لاحتياج الشعر إلى لغة خاصة للتعبير فقال : « يمكن الشعر إذاً إما أن يلجأ إلى الألفاظ العتيقة ، أعني إلى ما هو قليل الاستعمال في الحياة العادية . أو يصنع ويبدع كلمات جديدة . وبهذا يتبدى عن كبير جسارة وعظيم قدرة على الاختراع . بشرط ألاّ يضع نفسه في تعارض مفرط مع روح اللغة »[1] . بيد أن هذا القول في حاجة إلى تحديد حتى لا يؤدي إلى سوء فهم . فليس المقصود باللجوء إلى العتيق أن يلجأ المرء إلى الحوشي والغريب : إنما أن يعنى باختيار الألفاظ التي لم يبتذلها الاستعمال ولم تصقلها الألسن الجارية في أحاديثها اليومية ، لأن في هذا الصقل تمويهاً ، ونحن نريد أن تعلو الألفاظَ مَسحةٌ من القِدم الذي يوحي بالأصالة والبكارة والنضارة الأولية اللتين هما من شأن الخلق الأول فاللفظ المصقول كتمثال عتيق تصبغه بصبغة حديثة ، فتقضي على كل قيمته . وذلك هو المعنى العميق للآثار وبخاصة للأطلال : أن عليها مسحةَ القدم الموحي بالنضارة الصادرة مباشرة عن الخلق الأول . ولهذا فنحن ندعو إلى هذه العتاقة

---

(١) هيجل : « علم الجمال » جـ ٣ قسم ٢ ، ص ٥٩ ، ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٤٤ .
Hegel : Esthétique

اللفظية ؛ ولعل من خير الشواهد في هذا الباب لورد بَيْرُن في «أسفار اتشيلد هارولد». والحوشي في هذا الصدد ليس القديم المهجور . بل الذي يتناقض مع الجرس النغمي في سياق الميزان الشعري . ولهذا فإن استخدام غير العادي من الألفاظ لا يستلزم مطلقاً استعمال الغريب في نغمه . ماذا أقول ! بل هو بالعكس من هذا إنما يستعيد التعبيرات الأولية والألفاظ البسيطة التي نشأت في طفولة اللغة .

ومن الذين حرصوا كذلك على تركيد هذا المعنى في مذهبهم الشعري أصحابُ النزعة فوق الواقعية surréalisme إذ تنبهوا إلى وجوب الرجوع باللغة إلى أصولها الأولية حتى تكون أقدر على التعبير عن النضارة البدائية للأشياء . بيد أنهم بالغوا في هذا الاتجاه بحيث خرجوا عن اللغة نفسها ذات الألفاظ وانتهوا إلى نوع من التمتمة والزمزمة والأصوات التي ، وإن كانت أحياناً رنانة موحية بدرجة كبيرة ، فإنها مع ذلك قد صارت خارج القول ، حتى جاءت لغتهم الشعرية قريبة من تلك الظاهرة اللسانية المعروفة باسم glossolalie وهي لغة الانفعال والحماسة المشبوبة والنشوة غير المنتظمة والتهييج المضطرب ، وكل هذا ليس من شأنه أن يقدم صورة واضحة للوجود الممكن في تحقيقه الشعري ، وإنما هو مرتبة منحطة مهجنة بالجانب الموسيقي والجانب الشعري الغامض (١) .

---

(١) راجع في هذا : هنري دلاكروا : « نفسانية الفن » ، ص٣٨٦ ــ ص ٣٨٩ ، باريس سنة ١٩٢٧ .

H. Delacroix Psychologie de l'Art.

وباب الخلق في الألفاظ بالنسبة إلى الشاعر مفتوح على مصراعيه . أليس هو المبدعَ أو المؤسس الحقيقي للغة ؟ ! وهذا كله لا غبار عليه طالما كنا لا نخرج على روح اللغة . بيد أن المشكلة هنا هي في تحديد مدلول ومدى « روح » اللغة . فثمّت فريق من المتزمتين سرعان ما يصرخ في وجهك قائلاً : هذا ليس في لغة العرب . أو هذا لا يتفق وروح اللغة . وبليتنا في هذا الباب . معشر العرب . لا تحتاج إلى فصل بيان ، مما أدى إلى عرقلة كثير من الحركات التجديدية التي بدت في هذا القرن . ولهذا يجب أن نحدد المقصود الحقيقي من قولنا : « روح » اللغة — فنقول إنها الإحساس أو الذوق اللغوي عند كبار الكتّاب المبدعين في أفكارهم وصورهم من ذوي الملكة الشعرية الممتازة ؛ سواء أكان ما يوافق هذا الذوق يتفق مع عمود اللغة وتعبيراتها وألفاظها التقليدية أم لا يتفق ، إذ لا عبرة بشيء من هذا الاتفاق ، لأن هؤلاء هم الخالقون المبدعون وليس لخلقهم حد ولا شرط . لهذا يجب على من يستأنس في نفسه — صدقاً وفعلاً — سموَّ الملكة الشعرية أن يذر هؤلاء المتحجرين في قوالبهم التقليدية يصرخون في واد غير ذي زرع .

وهذا التجديد أو الإبداع لا يقتصر على الألفاظ ، بل يمتد خصوصاً إلى ما هو أهم منها وهو التركيب اللفظي . فهنا مجال الخلق أوسع جداً وفيه محكّ للبراعة والأصالة أدق . والمعيار هنا أيضاً كما في الألفاظ : سمو الملكة الشعرية . أما

أن يجري على التراكيب التقليدية ، فهـذا هو آخر ما يجب على الشاعر التفكير فيه . فليخلق من التراكيب ما يشاء ، وليكسر القوالب التقليدية أينما أراد ، ما دام هذا يؤدي إلى زيادة القدرة على التعبير . وعلى النحو هنا أن يخضع كما خضع أخوه الصرف من قبل : فالشاعر الممتاز خالق النحو الممتاز . أما عمود النحو فلنهدمه على رؤوس المصفّدين إليه . والعمل هاهنا يتسع خصوصاً في باب التقديم والتأخير ثم في باب توقف الجمل بعضها على بعض ، وهما بابان ظلاّ مغلقين حتى الآن في اللغة العربية ، مع أن فيهما مجالاً فسيحاً للابتكار واتساع أدوات التعبير وغنى الشحنة العاطفية . فكأيّن من عبارة مبتذلة متينة في تركيبها التقليدي « السليم » المزعوم ، قد بعثت فيها حياة كاملة من مجرد إشاعة التقديم والتأخير بين أجزائها مما قد لا يتفق و « السلامة » المزعومة للتراكيب اللغوية .

فعلى الشعراء أن يستغلوا هذين الميدانين إلى أبعد حد ، وأن يجروا فيهما التجارب تلو التجارب بكل جرأة وغير اكتراث لما تصفه ألسنة المتزمتين المنافقة الكاذبة . ولا عليهم إن أخفقوا في كثير من هذه المحاولات ، فالتجديد المخفق خير ألف مرة من التقليد الناجح ، لأن الأول دليل حياة ، والثاني موت متكرر .

أما الناحية الثانية من اللغة ، وهي الصور والتعبير بالصور ،

فقريبة الصلة بناحية الألفاظ من إحدى جوانبها . ذلك أن اللفظ أو التركيب الجيد هو ذلك الذي يميل إلى التصوير ويتجافى عن التجريد . كما أن الصور الأبدع في الإنتاج الشعري هي التي تصدر عن لمح لفظي وإشارات ضئيلة ، لا تلك التي تتبدى لك كاملة الرسم . ويخلق بالشاعر الوجودي أن يكثر من استعمال الصور في التعبير قدر المستطاع ، بحيث لو قدر أن يجعل تعبيراته كلها معرضاً مستمراً لصور متوالية ، لكان في الذروة العليا من الإبداع في الأداء . وتفسير هذا في المذهب الوجودي هو أن الغاية ، كما قلنا ، من الشعر تحقيق الممكن بواسطة القول الموزون ، وكل تحقيق يترتب في الوجود الحقيقي تبعاً لقربه من العيني القائم . والعيني القائم في مملكة الإبداع الشعري هو الصورة ، لا المعنى المجرد . ولهذا فإنه كلما كان التعبير بواسطة الصور ، كان ذلك أوفى بتحقيق الغاية من الشعر الوجودي .

لكن ليس معنى التعبير بالصور أن نعبر عن صور ، ماذا أقول ! بل لا شأن للواحد بالآخر . فالتعبير عن الصور قد يتم بمعان مجردة ، وقد يتم بصور . وتلك حقيقة لطيفة الدلالة دق معناها عن أكثر النقاد ، فزعموا أنه ما دام الموضوع تصويرياً ، فالتعبير تصويري . وكذلك التشبيهات والاستعارات وما إليها من أنواع المجاز ليس لها كبير شأن فيما نعنيه هنا من التعبير بالصور ، وكدت أقول إنها لا شأن لها محدداً فيها ،

وإن أعانت أحياناً في الإهابة بالصور أو الإيحاء بها . ومن الغريب أن رجلاً لوذعياً في فهم الفن والشعر مثل هيجل قد ندّت عنه هذه الدقيقة الفنية ، فكاد أن يخلط ، أو خلط فعلاً ، بين المجاز بأنواعه وبين التعبير بالصور . إنما نقصد بهذا الأخير أن تكون اللمحات التي يسوقها الشاعر من شأنها أن توحي إلى الخيال بصورة واضحة المعالم قوية القسمات عن الشيء موضوع التعبير ، وكل هذا يمكن أن يتم كاملاً دون التجاء إلى شيء من التشبيهات والاستعارات والتمثيل وكل أنواع المجاز والكناية — هذه الأوثان الزائفة التي أفسدت فهمنا للبلاغة العربية والبلاغة عامة لأنها أوهمتنا أننا نعبر بالصور ، وجعلت رجلاً مثل هيجل ينساق في هذا الوهم في حكمه على الشعر الشرقي عموماً والإسلامي منه ، أي العربي والفارسي ، على وجه التخصيص ؛ ونرى نحن من جانبنا أن هذا كان مصدراً من أشد المصادر بلاء على الشعر العربي . ولعل من أنجع الوسائل في التعبير بالصور ألا ندع اللفظ مجرداً ، بل نضيف إليه من النعوت ما يحيله إلى تعبير عيني ، كما لاحظ النقاد كثيراً على شعر هوميروس حين نراه يقول : «آخيل ذو القدمين اللهيفتين . . . » ، « هكتور ذو الخوذة المتطاير ريشها في الهواء » ، « هوى ضوء الشمس الباهر في أحضان المحيط ، جاذباً الليل الفاحم إلى الأرض الحنون » . وكذلك في شعر جيته حين يقول في قصيدة « منيون » Mignon المشهورة

التي يعبر فيها عن الحنين إلى إيطاليا وحنين الشمال إلى الجنوب الدافىء عموماً : « (حيث) النسيم العليل يهب من السماء الزرقاء ، والآس ساكن والغار مُشْرَع » . ففي هذه المعاني والصور القليلة استطاع أن يهيب بجو الجنوب ويحيا روحياً فيه . ونراه يقول من بعد : « هل تعرف الدار ؟ سقفها يقوم على عَمَد ، والبهو يرفّ والغرفة يشع منها النور ، وعلى الجدران رسوم من المرمر ترنو إليّ » . وفي هذه الأوصاف والجزئيات الضئيلة مثّل لنا إيطاليا ذات الفنون أروع تمثيل ، وكأنها قد عرضت نفسها أمام عينه حية مشاهدة» ، كما قلنا من قبل في كتابنا شوبنهور[1] ، ويهمنا أن نضيف إلى هذا هنا أنه لا هوميروس ولا جيته استعان في هذا التعبير الرائع بأي تشبيه أو مجاز أو استعارة ، وفي هذا تأييد متين لما قلناه عن الصلة بين هذه الأوهام البلاغية وبين التعبير بالصورة كما نفهمه بالمعنى الوجودي ؛ وما هي إلاّ لمحات قليلة وأوصاف بسيطة ، لكن أي قدرة هائلة على التعبير الدقيق العيني تكمن فيها ! وأية حياة تعمر هذه الألفاظ الضئيلة ؟ وهكذا فليكن الفن الصنّاع في الشعر الوجودي .

ومن الوسائل كذلك في ابتعاث الصورة في مخيلة السامع للشعر أن يكون في جَرْس الألفاظ نفسها وتأليفها النغمي ما

---

(١) ص ١٣٦ ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٤٥ .

يؤدي إلى تحقيق هذا . فالشأن هنا كالشأن في الموسيقى تماماً : فكما أن الإيقاع النغمي والتآلف الموسيقي يكفي وحده لإثارة عالم من الصور العامرة بالحياة ، كذلك يرتفع التآلف النغمي اللفظي أو التركيبي إلى الإيحاء بصور قائمة ، فيكفيك مجردُ سماع الألفاظ في سياقها كيما تبعث في خيالك دنيا من الصور الحية .

وهذا يقودنا إلى الحديث عن الناحية الثالثة والأخيرة في اللغة ، وهي الوزن . وهنا ميدان فسيح للإبداع لا نحتاج إلى الإلحاح في توكيده . ذلك أن الشعر الوجودي يعبر عن الذاتية ، شأنه شأن الفلسفة الوجودية ، والذاتية لا تكشف عن نفسها ، كما نعرف من مذهبنا الوجودي ، إلاّ في العاطفة ؛ ولهذا قلنا بمقولات العاطفة في مذهبنا في مقابل مقولات العقل في مذاهب الآخرين ، والعاطفة في الذاتية الإمكانية ، وهي ميدان الشعر الوجودي ، أعنف وأكبر عرامة — من الناحية الانفعالية — منها في الذاتية الواقعية التي هي ميدان الفلسفة الوجودية . والانفعال لا يعبر عنه إلاّ بالكلام الموزون ، كما نعرف من الأبحاث النفسانية في هذا الباب [1] . ولذا لم يكن

---

(١) راجع ، هنري دلاكروا : « نفسانية الفن » ، ص ٣٨٢ وما يليها ، باريس سنة ١٩٢٧ .
Henri Delacroix : Psychologie de l'Art.

من الممكن أن يكون الشعر غير موزون ؛ وصار الوزن جوهره الشكلي إن صح هذا التعبير .

أمّا وهذا خطر الوزن في الشعر ، فلا بد من العناية بناحية الأوزان في الشعر الوجودي إلى أبعد حد مستطاع . وهنا يجب أن نقرر أن الوزن يجب أن يتابع الأحوال العاطفية الانفعالية حتى يأتي تعبيره عنها قوياً موفور الأداء . وإن أهم ما تمتاز به هذه الأحوال – كما انتهينا إليه في تحليلنا لها في كتابنا « الزمان الوجودي »[1] – هو التوتر . ولهذا كان على الوزن خصوصاً أن يعبر عن حال التوتر . ومن الأسف الشديد أن أوزاننا التقليدية فقيرة في هذا الباب إلى درجة مريعة . ذلك أن أوزان الشعر العربي في عمودها التقليدي – دون ما اعتبار للتجديدات التي جاءت في الموشحات وما إليها ، أو ما أتى به المعاصرون من مهجريين ومن إليهم – إنما تقوم على الاطراد والرتوب ؛ سواء من ناحية الوزن ومن ناحية القافية . والاطراد أو الرتوب كلاهما من ألد أعداء التوتر ، لخلوهما من التقابل والتعارض والتمزق الحركي القائم بين الأضداد . وشأنه في هذا شأن الموسيقى العربية أو الشرقية القليدية : فهي تقوم على اللحن mélodie لا على الانسجام harmonie ، والأول خال من التوتر لتتالي النغمات ، ومن تعارضها في وقت واحد معاً كما

---

(١) «الزمان الوجودي» ، ص ١٣٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٥ .

هي الحال في الانسجام ، فما الانسجام إلاّ توتر تختلف مرتبته في الحركة أو السكون . كذلك شعرنا العربي بأوزانه التقليدية وعلى وفق عمود الشعر إنما تقوم على اللحن mélodie دون الانسجام أو التوافق harmonie إن جاز تطبيق هذين اللفظين على النظم . والمحاولات التي قامت حتّى الآن — سواء في الأندلس وفي شعر المهجر — لم تستطع ويا للأسف الشديد أن تعالج هذا النقص الشنيع في الأوزان العربية .

ولعل من خيرها تلك التي قام بها الأخيرون ، أعني شعراء المهجر وبخاصة جبران ونسيب عريضة ، ففي كسرهم البيت الواحد إلى نصف يكوّن شطراً ، وربع يكوّن شطراً آخر ، وفي استعمالهم للكلمات المفردة قائمة برأسها في التسلسل الوزني للأبيات — نقول إن في الكسر للبناء المتحجر للبيت لكسراً لذلك الرتوب البغيض المنافي للشعر الحي المتوتر . ولا ضير علينا من عدم نجاح هذه المحاولات نجاحاً كاملاً حتّى الآن . فلنجرب ، ولنجرب دائماً ! فهنا ميدان خصب لتجديد الشعر العربي كله .

٢ — موضوعات التعبير

فإن انتقلنا الآن إلى موضوعات التعبير للشعر الوجودي وجدنا الأمر ميسوراً . فالشاعر الوجودي له أن يطرق أي

موضوع شاء ، لكن بشرط أن يكون في هذا الموضوع ما يرتفع به إلى إبداع عالم من الإمكان في نطاق الذاتية . وهو لهذا لا يضيق حدود إلهامه بشيء مما يتصل بطبيعة الموضوع المعالج ، ولذا فإن مشكلة « الفن للفن » وما أثير حولها لا وجود لها عنده ، إن قصد منها الاقتصار على موضوعات من نوع خاص . كذلك لا شأن له بأية أحكام تقويمية خارجة عن نطاقه الفني الخالص ، سواء أصدرت هذه الأحكام عن الدين أم عن الأخلاق أم عن أي تقويم كائناً ما كان . فهو بمعزل عن هذا كله ، أو بالأحرى هو فوق كل ألوان التعارض العملي الخاص بالسلوك الأخلاقي . ومعنى هذا بكل وضوح أنه إن وجد الرذيلة أو القبح أو الشر أوفر حظاً في التمكين من الإبداع فلا جُناح عليه مطلقاً في أن يتخذها ، بل وأن يتخذها وحدها موضوعات لخلقه الشعري ، بل الإثم كل الإثم في الانصراف عن هذه الأشياء إلى أضدادها استرضاء وتملقاً لأهواء الأخلاق أو الدين أو ما إليهما من الأوضاع في دنيا الحياة . بل نحن نذهب إلى أبعد من هذا ، فنقرر وفقاً للمذهب الوجودي أن هذه المعاني هي الأحرى بأن تكون موضوعات للشعر الوجودي ، لأنها هي التي تعبر — كما رأينا من قبل — عن سقوط الآنية ، هذا السقوط الذي يولد القلق ، قلق الوجود على نفسه ، وهو القلق الذي قلنا عنه إنه المحرك الأكبر للشعر الوجودي . ولهذا قلنا في استهلال ديواننا :

« من لم يحترق بلهيب الشرارة المقدسة ، تلك التي تلمع في عين الحياة المدنسة ، فليدع الشعر وما له أن يمارسه » . وهذه الشرارة المقدسة هي القلق الوجودي الذي يلمع في عين الحياة التي هي خطيئة وشر وقبح في جوهرها ، ولهذا كانت الخطايا والشرور والرذائل وما إليها أدل على حقيقة الوجود وأقدر على الكشف عن نسيجه . ولا عجب بعد هذا في أن يحرص الفنان الوجودي عامة — شاعراً أو ناثراً ، موسيقياً أو مصوراً أو نحاتاً — على طرق هذه الموضوعات بالذات والاهتمام بها ، بل وقصره أحياناً هذا الاهتمام عليها ، وهذا هو ما نشاهده فعلاً لدى شاعر وجودي ممتاز هو بودلير ، وناثر وجودي هو بول سارتر .

وإذا كان الناس ينظرون إلى أولئك الشعراء الوجوديين على أنهم رجيمون ملعونون ، ويصرخون ضارعين إلى الله مع أم الشاعر التي تحدث عنها بودلير [1] وعن لعنتها لليلة التي حملت فيها كفارتها عن لذائذ عابرة ، كفارتها بأن تلد هذا المخلوق الرهيب الذي كانت تفضل أن تلد بدلاً منه طائفة من الأفاعي ، هذا المسخ الدحداح الرجيم ، — نقول إذا

---

(١) بودلير : « أزهار الشر » قصيدة رقم ١ : « مباركة » ج ١ ، ص ٢١ ، نشرة لابلياد ، باريس سنة ١٩٤٤ .
Ch. Baudelaire : Œuvres Complètes, t.I., : «Les Fleurs du Mal» : «Bédédiction » Bibl. de La Pleiade.

كان الناس سيقولون هذا كله ، فالشاعر — بحكم مذهبه الوجودي أيضاً ، الذي يفرض عليه اجتناب الناس وازدراءهم هم وكل ما يلقونه من أحكام — « الشاعر الهادي » يرفع ذراعيه الورعتين إلى السماء حيث تستشرف عينه إلى عرش عظيم ، والبروق الواسعة التي تشعّ من روحه المضيئة تحجب عنه منظر الناس الهائجين ، (ويجأر إلى الله) : « بوركت يا إلهي ! يا من تهب الألم بلسماً مقدساً لأدناسنا ، وخلاصةً هي الأجود والأصفى لإعداد الأقوياء للشهوات المقدسة ! إني لأعلم أنك تحتفظ بمكان للشاعر في الصفوف الناعمة لوفود الأبرار ، وأنك تدعوه إلى العيد الخالد ، عيد العروش والفضائل والسيادات . أجل ، أنا أعلم أن الألم هو النبالة الوحيدة التي لن تعضّ عليها الأرض ولا مواطن الموتى ، وأنه لا بد من قهر جميع الأزمان والأكوان من أجل تضفير إكليلي الصوفي المقدس » .

فمن ينظر في عين الحياة المدنسة هو وحده الذي يحترق بلهيب تلك الشرارة المقدسة ، ويضفّر له هذا الإكليل .

المعنى الانساني في رسالة النبي

النبوة من الخصائص المميزة للحضارة العربية : ففيها وحدها ظهرت ، وكان ظهورها نتيجة لطبيعة روحها . بيد أن العنصر الفعال في تشكيلها هو العنصر السامي . وروح هذا العنصر في تصورها للصلة بين طرفي الوجود تضع بينهما هوة سحيقة . ومن هنا كان الفارق المطلق بين الله وبين الإنسان ، بحيث يجب أن يستبعد كل لون من ألوان التشبيه أو الاتحاد ، لأنه يوهم عبور تلك الهوة . ولذا كانت فكرتها عن الألوهية أصفى ما يعرف في الأديان كلها ، لأنها ميزتها تمييزاً حاداً يمنع مقدماً من كل مدعاة للخلط . ومن هنا كانت ضرورة التوسط بين الله وبين الإنسان حتى تنتقل إلى الثاني أوامرُ الله المهيمن المعنيّ بالكون . وهذا التوسط إما أن يتم بواحد أو بسلسلة من الوسطاء ؛ بيد أن الروح السامية تميل إلى الأخذ بسلسلة الوسطاء حتى يكون في ذلك زيادة توكيد لبعد الفاصل بين الله وبين الإنسان . ولهذا نرى غالباً أن الوسيط الواحد نفسه لا بد أن يقوم على سابقين يكون هو حلقة من سلسلتهم الطويلة . والتسلسل هنا عمودي وطولي معاً : أعني أنه تسلسل تاريخي على أساس أن اللاحق يتم ما فعله السابق ، على تفاوت منهم في الشعور بهذا الإكمال ، ولكنه موجود مشعور به على

كل حال . ثم هو عمودي ، بمعنى أن الوسيط نفسه لا يتصل بالله وبالبشر معاً بطريقة مباشرة ، بل يقوم بينهما وسيط آخر هو الملَك ومن إليه . والأحوال النادرة التي يتم فيها التوسط العمودي بطريق مباشر إنما تعدّ شواذاً أو ظواهر نادرة جداً لعلها ألا تحدث إلاّ مرة واحدة في حياة الوسيط ، وغالباً ما يكون ذلك عند ابتداء أمر الرسالة كما حدث بالنسبة إلى موسى في الطور ؛ وحتى هذا أيضاً قد وقع في مشهد يعدّ هو نفسه نوعاً من الوسيط الثاني بين جلال الألوهية الكامل وبين تجليها للعبد .

وهذا الوسيط هو النبي . بيد أنه في شعوره برسالته يتدرج من مرتبة الرسول المجرد إلى مرتبة القدرة على التعبير بتفويض كامل من الله بحيث يستطيع بأقواله أن يقترب شيئاً من الكلمة الإلهية . وفي هذا التفويض يكون الوسيط على شعور بنوع من سريان الألوهية إليه بفضل منها ، قد تمنحه منحة دائمة ، وقد يكون في أوقات دون أوقات . وهذا الشعور يبدأ من حياة النبي ويستمر في نماء حتى يصل إلى حد التقديس ، ثم التأليه من بعد حياته في ضمير الأمة المؤمنة به . والعامل الفعال في تشكيل هذه الصورة للنبي في حياته وبعد مماته هو الشعور الواعي في المؤمنين ، مما يتولد من التطور الروحي لديهم وتأثير العناصر المكوّنة لهم في منحها صورة موافقة لنوازعهم .

تلك هي الصورة الإجمالية لماهية الرسالة أو النبوة ثم

لتصور الرسول أو النبي في ضمير أمته . ومنها نفهم جيداً كل ما نشاهده من ظواهر بين الأديان المختلفة قد تبدو على غاية من التباين ، ومع هذا فإن التباين هنا ينحل من تلقاء نفسه إذا فسر وفقاً للقواعد التي رسمناها ؛ فنرى الأديان السامية كلها في نهاية الأمر تجمعها وحدةٌ شاملة لا محل بعدها للخلاف العَرَضي المميز لها في الظاهر فحسب ، والواقع أنها تنبع من ينبوع واحد ولها صورة واحدة ، وما الاختلاف إلاّ في إبراز بعض اللمحات في هذه الصورة أو المغالاة فيها . وأنا زعيم بأن الأديان خليقة أن تنتهي إلى العناية بالجوهر الواحد وعدم الاحتفال بالأسماء والألوان العرضية ، فما الاسم إلاّ غبار وضوضاء يحجب الحقيقة الواحدة الناصعة ، كما يقول جيته .

وحياة نبينا ، في الدنيا ثم في ضمير الأمة الإسلامية ، تمثل تلك الصورة أروع تمثيل . أما في حياته فقد نما شعوره بالرسالة الإلهية التي ألقيت إليه من لدن الواحد القهار الرحمن معاً ، ابتداءً من تحنثه حتى حجة الوداع في منحنٍ يصّاعد كاملاً متمماً نصف دائرة نقطته العليا هي سنة بعثه ، أي في سن الأربعين . فابتدأ شعوره بأنه وسيط بين الله وبين البشر بأنواع الرؤيا الصادقة التي كانت تجيئه « كفلق الصبح »[1] .

---

(١) ابن هشام : السيرة ، ج ١ ص ١٤٩ ، القاهرة سنة ١٣٤٦هـ .

ونحن نعلم ما للرؤيا الصادقة من أهمية خطيرة عند الروح العربية بوصفها بعضاً من الرسالة ، ولهذا كان القول المشهور : « الرؤيا الصادقة جزء من النبوة » . فكان في هذا أذان له من الله بأن يوجه حياته الروحية ناحية التأهب لتلقي الرسالة . وهذا التأهب لا بد أن يتم في الوحدة ، لأنها الحال الوجودية الوحيدة التي يبلغ فيها الإنسان مرتبة الشعور الذاتي العالي . فعن عائشة في إشارتها إلى تلك الفترة من حياة الرسول : « وحبّبَ الله تعالى إليه الخلوة ، فلم يكن شيء أحب إليه من أن يخلو وحده » وعن بعض أهل العلم : «أن رسول الله (صلعم) حين أراده الله بكرامته وابتدأه بالنبوة كان إذا خرج لحاجته أبعدَ حتى تحسر عنه البيوت ويفضي إلى شعاب مكة وبطون أوديتها ، فلا يمرّ رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بحجر ولا شجر إلاّ قال : السلام عليك يا رسول الله . قال : فيلتفت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) حوله وعن يمينه وشماله وخلفه فلا يرى إلاّ الشجر والحجارة ، فمكث رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك يرى ويسمع ما شاء الله أن يمكث ، ثم جاءه جبريل بما جاءه من كرامة الله وهو بحراء في شهر رمضان »[1] .

وفي هذا النص الثمين نعرف الأحوال النفسية التي كان فيها الرسول : فقد امتلأ كل ما حواليه ، في هذه الوحدة

---

(1) ابن هشام : السيرة ، جـ ١ ، ص ١٥٠

الخصبة ، بالألوهية ، حتى صار يراها تتحدث إليه في الشجر والحجر مهيئة إياه لتلقي الرسالة الكاملة من بعد . وما ذلك إلاّ لأن الشعور بالرسالة قد بدأ يقوى حتى جعله لا ينظر إلى العالم الخارجي إلاّ من خلالها . فصار الكون كله عامراً بها ، لأن ذاته عامرة بهذه الرسالة الإلهية . والشبه هنا قوي بين ما حدث للنبي وما حدث لغيره من الأنبياء ثم القديسين وبخاصة القديس فرنشسكو الاسّيزي .

ثم يستمر هذا الشعور في نمائه صُعُداً بفضل الفترات السنوية التي كان يمضيها بغار حراء وهو يجاور فيه من كل سنة شهراً . وفي هذا التحنث كان لا يزال يتابع ما جرت عليه قريش في الجاهلية [1] ؛ أعني أن شعوره برسالته الخاصة لم يكن قد تم بعد ، فهو لا يزال يفعل ما يفعله المتحنفون في الجاهلية ، حتى إنه كان إذا انصرف من جوار الغار يذهب أولاً إلى الكعبة قبل أن يدخل بيته فيطوف بها سبعاً أو أكثر ثم يرجع إلى بيته . ولا شك في أن الرسول إبان تلك الفترات كان يفكر خصوصاً في الأحوال الروحية للأمة العربية ، وفي الأديان الأخرى المنتشرة في بلاد العرب ، ثم في الصلة التي يجب أن تقوم نظرياً بين العبد وبين الله . وفي هذا الجانب الأخير كانت تشغله خصوصاً الأمور الأخروية لشعوره بقرب

---

(١) الموضع السابق .

الساعة ، فكانت تملك عليه مناحي تأملاته . ذلك أنه كان يرى لنفسه رسالتين : إحداهما عربية ، والأخرى عالمية مطلقة . وكان يؤمن بالرسالتين في وقت واحد إبان تلك الفترة ، ثم انتقل الإيمان الشخصي إلى الإعلان العام تدريجياً . ومن هنا خطأ كثير من المستشرقين ، وبخاصة اسنوك هورخروني ونلينو[1] ، في فهم هذا الجانب : فقد خلطوا بين الإيمان بالحقائق وبين الطريق لإذاعتها ، مع أن الأمر متباين تمام التباين . فالإيمان بالحقائق قد يتم دفعة واحدة كما هو الأغلب بالنسبة إلى ذوي الرسالات الإيمانية الكبرى ، أما طريق التبليغ فيكون دائماً أو عادة تدريجياً . وهم قد نظروا إلى الإيمان بالحقائق من النظرة إلى التبليغ ، فكان خلطهم الشنيع في هذا الباب . ولهذا فنحن نرى أن النبي قد ملك الإيمان بالحقائق دفعة واحدة في الفترة السابقة على التبليغ ، ومنذ ابتداء التبليغ تدرج في إذاعتها .

أما رسالته العربية ففيها جانب سياسي وجانب روحي ، أو بالأحرى هي رسالة سياسية لأنها رسالة روحية ، فإن الدين والدولة بالنسبة إلى الروح العربية (بمعناها الأعم) لا ينفصلان . وهذا يفسر لنا ويرد في الآن نفسه على الاعتراض الذي يوجه إلى الإسلام من أنه قام بالدعوة الدينية وبالدعوة السياسية معاً .

---

(١) راجع مادة « محمد » ، في « الانسكلوبيديا الايطالية ».
Enciclopedia Italiana Treccani.

ذلك أن الإسلام ، وهو في هذا المعبِّر الأعظم عن الروح العربية الحقيقية ، لا يستطيع تصور التفرقة بين الدين والدولة . فرسالته لا بد إذاً ، إذا شاءت أن تكون كاملة ، أن تجمع بين كلا الجانبين . وشعوره بهذه الرسالة العربية يتلخص في إيمانه بأن الحضارة العربية — بمعناها الأعم — قد وصلت إلى المرتبة التي يجب فيها تحقيق هذه الخاصية — خاصية التوحيد بين الدين والدولة — تحقيقاً كاملاً . أما وقد أخفقت الروم ثم الفرس في هذا العمل ، فلم يبق إلاّ العرب من بين العناصر المكوّنة للحضارة العربية هم الذين يستطيعون القيام به . ولذا كان النبي على شعور كامل بأن الدور الحقيقي في سبيل تحقيق هذه الوحدة الجامعة إنما هو موكول إلى العرب ، والعرب وحدهم . وما كانت المحاولات البيزنطية والفارسية غير تمهيدات وإعدادات لرسالة العرب التوحيدية الكبرى هاتيك . والشواهد المولدة لهذا الشعور عند النبي تعود خصوصاً إلى ما شاهده إبان رحلاته التجارية إلى الشام من يقظة عربية هائلة عند القبائل العربية على التخوم الشمالية لشبه الجزيرة ، وبخاصة عند الغساسنة ؛ ثم ما كانت تأتي به الأخبار عن دولة المناذرة في الحيرة ثم الحميريين في الأطراف الجنوبية لشبه الجزيرة . ففي هذه القشعريرة الخصبة التي تولدت في القبائل العربية المتاخمة للحضارات الرومية والفارسية واليمنية أكبر دليل على اليقظة العربية المتوثبة إلى تحقيق تلك الرسالة الموحّدة .

بيد أن تحقيق هذه الرسالة السياسية لا يمكن أن يتم إلاّ على أساس إيمان جديد من شأنه أن يوجد هذه القوة المولدة للشعور بالوحدة ثم لبسطها في الخارج . ومن ناحية أخرى شاهد النبي الحالَ التي آلت إليها الأديان السماوية الأخرى في الحضارة العربية من بُعْدٍ عن التصوير الحقيقي لطبيعة الصلة التي يجب أن تقوم بين الله وبين العبد ، ثم بين الله وبين الوسيط ؛ فقد أفضت إلى غلوٍّ لا يتفق وطبيعة تلك الصلة في أصلها الصافي ، فضلاً عما لها من ملابسات فردية أو عنصرية أبعدتها عن جوهرها السامي الأصيل الذي تنبع عنه . فأتى النبي كيما يردّ هذه الصلة إلى حقيقتها الصافية بعد أن رانت عليها تصورات لا تنتسب إلى أصولها الأولى ؛ وفي شعوره برسالته لم يتصور نفسه بصورة الناسخ لما سبقه ، بل بصورة المتمم المكمّل لهذه السلسلة المستمرة من الأنبياء ، وشعوره من ناحية أخرى بقرب الساعة ، وهو شعور إذا ترجم بلغة فلسفة الحضارات قيل : قرب انتهاء الحضارة العربية ، جعله يؤمن بأنه خاتم هؤلاء الأنبياء ، لأن الأنبياء لا وجود لهم إلاّ في الحضارة العربية. فما دام الإسلام آخر صورة دينية تنتجها هذه الروح ، فالنبي محمد هو خاتم الأنبياء ما في ذلك من ريب . ومن هذا يفهم دوره الأكبر في الحضارة العربية : فالصور الدينية في هذه الحضارة تتوالى ابتداءً من الأصول الأولى التي نشأت في أحضانها وهي اليهودية والزرادشتية ؛ ثم تبدأ يقظتها

الأولى بالمسيحية ؛ وأخيراً تبلغ أوجها في الإسلام بوصفه أكمل صورة دينية ، لأنها آخرها ، والأخير في هذه السلسلة ينطوي على كل ما سبقه : فالمسيح قد أتى ليتمم الناموس الإلهي الذي بدأ في اليهودية ، والنبي محمد قد أتى ليتمم هذا الناموس في آخر صورة يقدر له التعبير بها عند الناس . ولهذا فإن الكتب السماوية يتمم بعضها بعضاً ويحيل السابق منها إلى اللاّحق وبالعكس . فسفر « أشعيا » يتنبأ ويمهد للمسيحية والأناجيل ، والأناجيل تمهد وتتنبأ بالنبي محمد وبالقرآن ، أو هذا هو على الأقل ما في وعي اللاحق بالنسبة إلى السابق . فنحن نعرف ما هنالك من محاولات جدية مبكرة جداً لبيان هذه الإحالات المتبادلة من الكتب الدينية السابقة إلى الكتب الدينية اللاحقة . والأمر في هذا معروف جيداً في المسيحية ، وفي الإسلام نراه لا يقل وضوحاً ؛ ماذا أقول ، بل ، يقوم بطريقة شعورية أوضح وأكثر تفصيلاً في الإسلام منه في المسيحية في هذه الناحية ، لأن الآيات القرآنية تشير إلى هذا بصراحة [1] . والأخبار الخاصة بالتمهيد لمبعث النبي — مما يتصل منها خصوصاً ببحيرا الراهب وورقة بن نوفل — تعمل على توكيد هذا الجانب بطريقة مبكرة جداً ؛ ومن هنا نرى كتب السيرة

---

(١) « الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل » (« الأعراف » آية ١٥٧)

تكرس فصلاً من فصولها التمهيدية لما سماه ابن هشام باسم « صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم من الإنجيل »[1] ، فيجعلون النبي محمد هو « المنحمنا » بالسريانية، و«البرقليطس» بالرومية . ثم لا يقتصر الأمر عند الشيعة على الإنجيل ، بل يرتفع إلى التوراة ، فيحاولون بواسطة حساب الحروف ، أعني علم الجَفْر ، أن يبينوا أن محمداً قد ورد ذكره صراحة في كتب « العهد القديم » مراراً عدة ، ويستشهدون في هذا بالنصوص العبرية نفسها . وهذا يدل على قوة الشعور لديهم باتصال الرسالة الدينية من التوراة حتى القرآن بطريقة واضحة فيها إحالة ثابتة مستمرة من الواحد إلى الآخر[2] .

تلك إذاً الرسالة المزدوجة التي امتلأ النبي محمد شعوراً بها تدريجياً في غار حراء إبان أدوار تحنثه حتى بلغ مرحلة النضوج الكامل لتبليغ الرسالة ، وهنا أحس بما يحس به كل نبي من أن دور التأهب والامتلاء النفسي قد انتهى ، وعليه إذاً أن يبدأ بإذاعة رسالته ، فكانت حاله كتلك التي عبر عنها مارتن لوثر فقال : « انقضى وقت الصمت ، وآن وقت الكلام . لقد أرغمتني الحاجة . . . على الصياح والنداء » . بيد أنه — وهو الرسول — لا يستطيع أن يطلق دعوته إلا بعد

---

(١) السيرة : جـ ١ ص ١٤٨ — ص ١٤٩ .
(٢) راجع في هذا بحث باول كراوس في « مجلة فينا لمعرفة الشرق » WZKM سنة ١٩٣٠ .

الاستئذان ممن يشعر أنه مرسله ، فكان لا بد أن يأتي أمر الله له كيما يقوم بتبليغ الرسالة الإلهية، ولم يكن للنبي أن يتصل بعد بالله مباشرة ، فكان لا بد من ملك ينقل إليه أمر الله هذا ، وذلك الملك هو أعلى الملائكة ، جبرائيل . ونقل هذا الأمر إليه قد تمّ كذلك تدريجياً — لحكمة تطورية . فتبدى له جبرائيل أول ما تبدى في نومه — بوصف الرؤيا المرحلة الأولى من مراحل النبوة ؛ فأمره بأن يقرأ في الكتاب الذي جاء به « في نمط من ديباج » . فأجاب النبي بأنه لا يعرف القراءة ، فكرر عليه الأمر عدة مرات حتى ألقى عليه جبريل القول : « اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الإنسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم ، الذي علم بالقلم ، علم الإنسان ، ما لم يعلم » ؛ فقرأها النبي ، ثم انتهى جبريل « فانصرف عني وهببت من نومي ، فكأنما كتبت في قلبي كتاباً . قال (أي النبي) : فخرجت حتى إذا كنت في وسط من الجبل سمعت صوتاً من السماء يقول : يا محمد ! أنت رسول الله وأنا جبريل . قال : فرفعت رأسي إلى السماء أنظر ، فإذا جبريل في صورة رجل صافٍّ قدميه في أفق السماء يقول : يا محمد أنت رسول الله ، وأنا جبريل . قال : فوقفت أنظر إليه ، فما أتقدم وما أتأخر ، وجعلت أصرف وجهي عنه في آفاق السماء . قال : فلا أنظر في ناحية منها إلاّ رأيته كذلك »[1] .

---

(١) ابن هشام : السيرة ، ج ١ ، ص ١٥١ .

وفي هذا الخبر يلاحظ أولاً أن جبريل قد أتى بكتاب مكتوب ، وذلك أن كلمة الله في اللوح المحفوظ ، ولعل جبرائيل قد أتى إليه بنسخة منه . ولكنه في كتابته ليس كالكتابة الإنسانية التي لا تدرك إلا بعد تعلم للقراءة ، بل هو الكلمة الحية لله . ولهذا « فالكتاب » كما يقول تور أندريه : « لا يختلف اختلافاً أساسياً عن القول الحي كما هي الحال بالنسبة إلينا . إنما كان للكلمة المكتوبة عند الرسول حياة قائمة بذاتها مليئة بالأسرار . . . فكان دائماً يتصور على نحوٍ ما أن اللوح المكتوب يتحدث بطريقة عامرة بالأسرار [1] . وعلى هذا فإن جبريل حينما طلب إليه أن يقرأ لم يقصد القراءة الإنسانية العادية ، بل القراءة الحية التي تتم بدون تعلم . وفي فكرة الكتابة هذه توكيد لأنه — وهو الأميّ — إنما تلقى ما أوحي به إليه مكتوباً ، أي ثابتاً كاملاً ، من عند الله .

ويلاحظ ثانياً أن هذه الآيات الأولى التي أوحي بها إلى النبي فيها توكيد للمعنى البارز في رسالة النبي ، وهي أنها تحدد الصلة بين الله وبين الإنسان تحديداً دقيقاً ، فترد العلم الإنساني إلى العلم الإلهي الذي هو مسجل بالقلم في اللوح المحفوظ عند

---

(١) تور أندريه : «شخصية محمد في حياة أمته واعتقاداتها» ص ١٥ . استوكهلم سنة ١٩١٧ .

Tor Andrea, Die Person Muhammad in Lebon und Glauben seiner Gemeinde

الله . فرسالته إنسانية ذات مصدر إلهي : إنسانية لأن الله خلق الإنسان من علق ، أعني أن جوهر الإنسان نفيس [1] ، وذات مصدر إلهي ، لأن العلم — وهو المكوّن لحقيقة الإنسان — صادر عن الله . وفي الجمع بين هذين الجانبين : الإنساني والإلهي، يقوم المعنى الأعمق لرسالة محمد ، لأنها تعيد إلى الإنسان سالف مكانته التي عبرت عنها التوراة فجعلت الإنسان قد خلق على صورة الله ، بعد أن نظر إلى الإنسان على أنه شيء حقير غارق في الخطيئة يجب عليه أن يمحو ذاته نهائياً حتى يظفر بالخلاص . كما أنها تحدد الصلة بين الإنسان — وقد رُدّ اعتباره — وبين الله على أساس أن الإنسان في صلة تسليم تجاه الله ، ولكنه تسليم يحتفظ فيه الإنسان مع هذا بفعاليته الواضحة : فالفعل الإنساني واللطف الإلهي كلاهما متضافر مع الآخر ولا سيادة مطلقةً للواحد على الآخر . وفي هذا نشاهد في الإسلام جانباً إيجابياً واضحاً ، إلى ذلك الجانب التسليمي الذي لا يمكن أن يخلو منه دين ، لأن كل دين لا بد أن يقوم على شيء من التسليم لوجه الله . فهذا الازدواج إذاً في تصور الصلـــة بين الله وبين الإنسان طابع جوهري له أخطر الأثر في تحديد مضمون العقائد في الإسلام .

أما وقد وصلنا في حياة الرسول الروحية إلى هذه النقطة

---

(١) نريد أن نفهم « علق » بهذا المعنى ، لا بالمعاني الشائعة عند المفسرين .

الحاسمة التي تفصل بين عهدين : عهد التحضير ، وعهد التبليغ : التحضير لتلقي الرسالة من لدن الله ، والتبليغ لها بإذاعتها في الناس ونشر الدعوة — فعلينا أن ننظر في الصورة التي كانت عند المسلمين الأوّل عن نبيهم ، مما يكوّن المرتبة الأولى لصورة النبي في ضمير أمته . فنلاحظ أولاً أن أغلب الصحابة كانوا ينظرون إلى النبي بنفس النظرة التي نظر بها إلى نفسه : أي أنه إنسان بكل ما لهذه الكلمة من معان ، وإن كان أعلى مرتبة في سلم الإنسانية ، وأنه رسول فحسب ،أعني أنه إنما يصدر عن وحي إلهي هو وحده الذي يقيد المؤمنين . فإن كانت أقواله صادرة عن نفسه ، لا عن وحي صريح ، فالمسلمون في حل من اتباعه . فلنعرض الآن لهاتين النقطتين في شيء من التفصيل . أما من الناحية الأولى فلا تأليه ولا تقديس ولا عصمة : إنما هو بشر يوحى إليه ، وهو يخطىء ولكن الله يعفو عنه ، وينص على هذا صراحة في القرآن . وهو لا يأتي بمعجزات من عنده ، ومعجزته الوحيدة هي القرآن الموحى به من عند الله ، وهو قابل للانفعال بما ينفعل به بنو الإنسان ، على سمو في مراتب انفعاله . وهو يشارك الناس في دنياهم بقدر كاف ، بحيث لا يريد أن يتميز منهم تميزاً ظاهراً في شيء من الملبس والمأكل وما إليهما . فهو إنسانيّ ، وإنساني جداً ، ولا شيء مما هو إنساني بغريب عنه . ولسنا نجد فيما يروى من أخبار الصحابة عن عهد الرسول ما يدل على خلاف

هذا . أما ما يروى عن « بركة » الأشياء التي يتناولها الرسول ويستخدمها مما هو مروي مثلاً عن المغيرة بن شعبة ومن إليه ، فنحسب أنه لم يوجد في عهد الرسول إلاّ بصورة أولية لا تحتمل التأويلات التي نذهب إليها اليوم من وراء معنى « البركة » مما هو وليد العصور التالية ، أو أنه في الواقع من الأشياء التي أضيفت من بعدُ إلى الصحابة تبريراً لما سيذهب إليه المتأخرون.

ثم يلاحظ من الناحية الثانية أن النبي كان لا يجعل أقواله أوامر واجبة الاتباع والتسليم بها إلاّ في الأحوال التي تكون فيها هذه الأوامر صادرة عن وحي إلهي صريح والصحابة بدورهم كانوا على شعور كامل بهذا المعنى ، حتى إنهم كانوا ينبهون الرسول نفسه إليه في بعض الأحيان . فيروى مثلاً أنه في أثناء غزوة الخندق لما أن اشتد البلاء على المسلمين في أول الأمر ، رأى النبي أن يستميل قبيلة غَطَفان التي تحالفت مع قريش في تلك الغزوة هي وبني قريظة ، فجرى بينه وبين قائديها صلح كتبوه في كتاب مؤداه أن يُعطيا ثلث ثمار المدينة على أن يرجعا بمن معهما من قبيلة غطفان عنه وعن أصحابه . وبعث النبي إلى سعد بن مُعاذ وسعد بن عُبادة قائدي الأوس والخزرج على التوالي ،فذكر لهما ما فعل واستشارهما فيه ، فقالا له : « يا رسول الله ! أمراً تحبه فتصنعه ، أم شيئاً أمرك الله به لا بد لنا من العمل به ، أم شيئاً تصنعه لنا ؟ . . يا رسول الله ! قد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان

لا نعبد الله ولا نعرفه ، وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها ثمرة إلاّ قرى أو بيعاً ؛ أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزنا بك وبه ؛ نعطيهم أموالنا ؟ ! والله ما لنا بهذا من حاجة ؛ والله لا نعطيهم إلاّ السيف حتّى يحكم الله بيننا وبينهم . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : فأنت وذاك . فتناول سعد ابن معُاذ الصحيفة فمحا ما فيها من الكتاب ، ثم قال : ليجهدوا علينا »[1] .

هذا ، أيها السادة ، مثل من أعلى الأمثلة على الأخوة الكاملة والحرية المطلقة في إبداء الرأي والتقدير الكبير لكرامة العقل الإنساني لا نكاد نجد له نظائر كثيرة في الأديان الأخرى . بل لم يقتصر أمر تنبيه الصحابة للرسول ورده إلى ما يرون على المسائل العامة التي تتصل بالجماعة الإسلامية ، إنما امتد كذلك إلى الأفعال والأحوال الشخصية للرسول . فيروى أن عبد الرحمن بن عوف لما رأى النبي يبكي على قبر ابنه ، زجر النبي بعنف قائلاً : إنما تفعل بهذا ما تنهي عنه الناس[2] .

فأية روعة في تقويم الحرية الفكرية نراها عند الرسول وأصحابه ! إن في هذا لأنبل نموذج لتقدير حرية الفكر وتقديس الكرامة الإنسانية . وإن فيه لأعمق عبرة نفيد منها في احتفالنا هذا بمولده الكريم .

---

(١) ابن هشام : « السيرة » ، ج ٢ ، ص ١٦١ .
(٢) ابن سعد : « الطبقات » ، ق ١ ، جـ ١ ، ص ٨٨ .

صورة هرمس في الفكر العربي

دراسة ونصوص غير منشورة

صورة هرمس في الفكر العربي

هرمس هو الاسم الذي أطلقه اليونان على الإله المصري تحوت ، لما أن اتصلوا بمصر منذ عهد مبكر أسبق من عهد هيرودوتس ، أو من أيامه فقد تحدث عن معبـــد لهرمس (٢ : ١٣٨) . والإله تحوت عند المصريين كان من مناقبه أنه يحسب عدد السنين والزمان ، ويقدر لكل إنسان مقدار أجله ، ولذا كان يعد سيد المصير ، وأنه الذي اخترع الكتابة كما أبدع كل ما يتوقف عليها من علوم وصناعات ، على رأسها السحر والطب والفلك والتنجيم والصنعة ، ثم ما لبث أن ارتفعت ألوهيته فصار ذا دور بارز في الكونيات التي أنشأها كهنة هرموبولس التي عُدَّ ربها . فأصبح إلهاً عظيماً عنه يصدر الخير ، وعد بمثابة قلب رع وسيد الزمان وسلطان السنين ، وهو قديم ، حق ، وكل ما ينبثق من قلبه يتصف بصفة الوجود ، وما ينطق به يستمر أبداً .

وهرمس عند اليونان له من الصفات ما يقرّبه كثيراً من

تحوت مما يسّر لليونانيين عملية التمثيل هذه : فهو طبيب ، يعرف مزايا السحر لطب الأدواء ، وهو رسول الآلهة ، وبالتالي هو المترجم عن الكلمة الإلهية ، حتى إن أفلاطون قد لذ له أن يشتق هذا الاسم من اللفظ : ερμηνευς أي الترجمان (محاورة « أقراطيلوس » ، ٤٠٧ هـ وما يتلوها) مع ما في هذا من تعسف ظاهر وعبث ، بيد أن هذا العبث كان له أثره الكبير من بعد . فهيكاتيوس من أبديرا ينسب إليه اختراع الألفاظ والكتابة والعبادة الإلهية والفلك والموسيقى والألعاب وحسن الإيقاع . وعند الرواقيين أن هرمس هو اللوغوس أو الكلمة . ثم يصبح هو اللغة نفسها ، لأنه الرسول ، واللغة هي الرسول بين العقول . وفي هذا كله نشاهد الشبه البارز الذي سرعان ما جعل اليونانيين يقولون إن تحوت المصري هو هرمس اليوناني .

ولقد كان لليونانيين ولع شديد بهذه الهويات بين آلهتهم والآلهة الأجنبية . والظاهرة عينها نراها تتكرر في الفكر العربي الإسلامي ، لكن مع الأنبياء بطبيعة الحال ، ما دام التوحيد هنا لا مجال فيه لشيء مما كان يفعله اليونان : أعني أن البحث عن الهويات سيكون بين الأنبياء الذين يعترف بهم الإسلام وبين الآلهة الأجنبية ذوات التأثير والمكانة في الأذهان والأقطار العربية . وكان الوسيط لهذا في بعض الأحيان هو الإسرائيليات : الصحيح منها والمنحول .

والنبي الذي وجد فيه المفكرون العرب ما يشبه هرمس هو إدريس . وإدريس كما ورد في القرآن لا يصوَّر إلاّ بما صور به في التوراة من أنه كان ورعاً صالحاً وأن الله رفعه إليه وأنه كان صابراً : « واذكر في الكتاب إدريس إنه كان صدّيقاً نبياً * ورفعناه مكاناً علياً » [1] ؛ « واسمعيل وإدريس وذا الكفل كل من الصابرين * وأدخلناهم في رحمتنا إنهم من الصالحين » [2] . ولا يرد في القرآن ، كما في التوراة ، مقدار سنه ، إذ ورد في التوراة أنه عاش ٣٦٥ سنة على الأرض ، مما يدل على أنه بطل شمسي . لكننا نجد إلى جانب هذه الصورة القرآنية ـ التوراتية لإدريس ، صورة أخرى في قصص الأنبياء لدى المؤرخين [3] . فيذكر أن إدريس كان « أول من خط بالقلم ، وأول من خاط الثياب ولبس المخيط ، وأول من نظر في علم النجوم والحساب » كما يقول الثعلبي [4] . والقفطي يفيض في هذا المعنى ، خصوصاً وهو يتحدث عن إدريس على أنه هو هرمس ، فقال : « وأقام إدريس ومن معه بمصر يدعو

---

(١) سورة مريم (٥٧ وما يليها) .

(٢) سورة الأنبياء (٨٥ وما يليها) .

(٣) الطبري : « تاريخ » الطبري ، ١ : ١٧٢ وما يليها ؛ اليعقوبي : ١ : ٨ ـ ٩ ، ١٦٦ ؛ ابن الأثير : ١ : ٤٤ ؛ الديار بكري : « تاريخ الخميس » ، ص ٦٦ ؛ أبو زيد : « البدء والتاريخ » ، ٣ : ١١ وما يليها ، ثم الثعلبي : « عرائس المجالس » ، ٥٠ ـ ٥١ .

(٤) « عرائس المجالس » ، ص ٥٠ ، المطبعة السعيدية بالقاهرة ، بدون تاريخ .

الخلائق إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وطاعة الله عزّ وجل ، وتكلم الناس في أيامه باثنين وسبعين لساناً ، وعلمه الله عز وجل منطقهم ليعلم كل فرقة منهم بلسانها ، ورسم له تمدين المدن ، وجمع له طالبي العلم بكل مدينة ، فعرفهم السياسة المدنية وقرر لهم قواعدها ، فبنت كل فرقة من الأمم مدناً في أرضها ، وكانت عدة المدن التي أنشئت في زمانه مائة مدينة وثماني وثمانين مدينة ، أصغرها الرهـا . وعلمهم العلوم . . . وهو أول من استخرج الحكمة وعلم النجوم ، فإن الله عز وجل أفهمه سر الفلك وتركيبه ونقطة اجتماع الكواكب فيه وأفهمه عدد السنين والحساب . ولولا ذلك لم تصل الخواطر باستقرائها إلى ذلك »[1] .

ومن هذا يلوح أن ثمت مصدرين لصورة إدريس في الفكر العربي : إحداهما التوراة والقرآن ؛ والأخرى الكتب التاريخية . ويشبه أن يكون المصدران معاً هما اللذين أثرا في رجل كالثعلبي ؛ لأنه جمع بينهما في صورة واحدة هي في نظره صورة دينية خالصة . فمن أين وردت الصورة الثانية وهي التي نراها خصوصاً عند القفطي في أكمل ما ترد ؟

أكبر الظن أنها أخذت عن كتب الصنعة والكتب الفلسفية

---

(١) القفطي : « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » ، ص ٣ ، طبع مصر سنة ١٣٢٦هـ = سنة ١٩٠٨م.

عامة ومنها انتقلت إلى المؤرخين . ذلك أن نفس الظاهرة التي وجدناها عند اليونانيين في اتصالهم بالمصريين قد تجددت عند العرب في تقبلهم للتراث اليوناني ، فحاولوا أن يجدوا في هرمس — كما صورته الكتب الهرمسية ، وقد انتشرت انتشاراً هائلاً في القرن الثالث وما تلاه — شخصية من أشخاص الأنبياء حتى يظفر بحق المواطن في دار الإسلام الروحية . وهنا يمكن المرء أن يتساءل : ولماذا لم يتم هذا إلا بالنسبة إلى هرمس وحده من بين بقية الآلهة الأجنبية ؟ والجواب عن هذا ميسور واضح :

ذلك أن هرمس هو الإله الوحيد الذي كان ذا أثر ضخم في التطور الروحي والعلمي عند العرب ، فلم يكن يعنيهم غيره من بين الآلهة كلهم . فمن الطبيعي خصوصاً وهو صاحب الوحي والنبوة فيما يتصل بالمصير والمقدور وطوالع الناس والأحوال الكونية الرئيسية — أن يهبوه صفة شرعية بحشره في زمرة الأنبياء المعترف بهم في الإسلام .

وهنا يرد سؤال آخر : لماذا لم يُختر إلا إدريس ، مع أنه كما صوره القرآن والتوراة من قبل لا ينطبق على هرمس ؟ والقطع في الجواب عن هذه المسألة غير ميسور إلا إذا عرفنا أن شيئاً من هذا قد تم من قبل في الكتب اليهودية المنحولة وغيرها مما يدخل في عداد الأدب الرباني rabbinique فيما يتصل بهرمس وواحد من أنبياء العهد القديم ، خصوص

أخنوخ ، الذي تقول عنه الكتب الإسلامية إنه هو إدريس . وإذا لم يكن في وسعنا الآن – بما لدينا من وثائق – أن نقرر وقوع هذه الهوية بين هرمس وبين أخنوخ في الكتب اليهودية ، بيد أننا نستطيع افتراض شيء من ذلك ، وإلاّ لم نفهم المصدر في حدوث هذا في الكتب الإسلامية – اللهم إلاّ أن تكون الأخيرة هي التي فعلت كل هذه العملية : إدريس = أخنوخ = هرمس = تحوت .

وفي هذا يمكن أن نفترض أسباباً اشتقاقية تعسفية مثل ما ورد في « عرائس المجالس » للثعلبي من أن إدريس « سمي إدريس لكثرة درسه الكتب وصحف آدم وشيث » [1] . أعني من هذا أن المؤرخين وجدوا أن اسم إدريس هو أقرب الأسماء – لغوياً واشتقاقياً – إلى أن يتخذ للدلالة على من عني بالكتابة والدرس والصحف واللغة ، وهو هرمس .

وعلى كل حال فإن الأمر في إدريس نفسه مختلف فيه أشد الاختلاف : فنيلدكه قال إنه من المحتمل أن يكون « أندريه » [2] . وهرتمن رد عليه [3] قائلاً إن أندريه هذا

(١) « عرائس المجالس » ، ص ٥٠ ، القاهرة بدون تاريخ .
(٢) نيلدكا Nöldeke «مجلة الآشوريات» Zeitschrift für Assyr. ج ١٧ ، ص ٨٤ وما يليها .
(٣) ر. هرتمن R. Hartmann « مجلة الآشوريات » ، ج ٢٤ ، ص ٣١٤ وما يليها .

الذي رفع مكاناً علياً ما هو إلاّ طباخ الإسكندر ، هذا الطباخ الذي ظفر بالخلود . كما أننا نجد في بعض المصادر الإسلامية ما يميل إلى القول بأنه هو إلياس أو الخضر .

دخل هرمس إذاً دار الإسلام الروحية على أنه إدريس (هل يكون هذا الاسم تحريفاً للفظ هرمس ؟) وكان له أثر ضخم كشف عنه الأستاذ ماسينيون في بحثه بعنوان « ثبت المؤلفات الهرمسية العربية » الملحق بكتاب فستوجير عن « وحي هرمس المثلث بالعظمة » (١) . فبيّن كيف أن الاعتراف بهرمس في نظر الكتاب العرب ، وأغلبهم مسلمون ، لا يعني اعتناق تلك العقيدة الوثنية التي كانت لا تزال قائمة في حرّان في مستهل القرن التاسع الميلادي (الثالث الهجري) عند الصابئة الذين كانوا ينظرون إلى هرمس على أنه إله كل المخترعات المدنية . ويقول إن هرمس – إدريس لم يكن نبياً أوحي إليه بنص لا يتغير عن طريق ملك ، شأن بقية الكتب المقدسة (التوراة والإنجيل والقرآن) ، بل أتى ليعلم الناس بإلهام (في مقابل « الوحي » ، وهو التنزيل غير المباشر بواسطة ملك) كيف ينظمون المدن والأمصار وينشئون الصنائع . . . وكان أول المسلمين الذين اعتنقوا أو آمنوا بالهرمسيات هم من

---

(١)
Le R.P. Festugière : La révélation d'Hermès Trismégiste app. III : «Inventaire de la littérature hermétique arabe» par Louis Massignon. Paris, 1944.

وراجع هذا الكتاب اجمالا فيما يتصل بموضوعنا هذا.

الشيعة الذين يرون أن التاريخ دوري . . . ولقد استعان المشتغلون بالدراسات المتصلة بالتراث الهليني بهرمس – إدريس ليجدوا لهذا التراث حق التوطن في دار الإسلام ، بينما كان المنطق وما بعد الطبيعة عند أرسطو غير معترف بهما بعدُ » . كذلك استعان به الزنادقة من ذوي النزعة المانوية والصابئة كيما يدرأ عنهم الاضطهادات التي استهدفوا لها في ذلك العهد (القرون الثاني والثالث والرابع للهجرة) ؛ ثم كان لهرمس أثره خصوصاً في الصناعات المتصلة بالفلك مثل الاسطرلابات والأنابيق .

لكن سرعان ما قام رد فعل ضد نفوذ الآراء الهرمسية ، وبخاصة ما اتصل منها بعلم التنجيم والسحر والطلسمات . لهذا جاء أتباع هرمس من بعدُ فحاولوا أن يؤكدوا الجانب الديني في هرمس . فمما يرويه السرخسي عن أستاذه الكندي « أنه نظر في كتاب يُقِرُّ به هؤلاء القوم (الصابئة) ، وهو مقالات لهرمس في التوحيد ، كتبها لابنه ، على غاية من التقانة في التوحيد ، لا يجد الفيلسوف إذا أتعب نفسه مندوحة عنها والقول بها »[1] . ثم ما لبث أن انتقل تأثيره إلى الصوفية عن طريق ذي النون المصري (المتوفى سنة ٢٤٥ هـ = سنة ٨٥٩م) خصوصاً في فكرة استخدام « الروح » في مقابل « العقل » ، في إدراك المسائل الإلهية .

---

(١) « الفهرست » لابن النديم ، ص ٤٤٤ – ص ٤٤٥ ، القاهرة بدون تاريخ .

تلك خلاصة ما يقوله الأستاذ ماسينيون في استهلال بحثه الذي أشرنا إليه. ونحن نلاحظ أولاً أن قوله بأن هرمس–إدريس لم يكن معدوداً عند العرب من الأنبياء ذوي الوحي المنزل يمكن أن يعترض عليه بما يورده المؤرخون والمفسرون من أن الله تعالى شرفه بالنبوة وأنزل عليه ثلاثين صحيفة »[1] ، ثم خصوصاً بما يرد من أخبار خاصة بالسَّرَب وباللوح الذي من زبرجد أخضر ، وهو الذي فيه « صنعة الطبيعة » ، ثم بالكتاب الذي فيه « سرّ الخليقة وعلم علل الأشياء »[2] ، مما هو وارد في نصوصنا التي ننشرها هنا . وهذه المسألة مهمة ، لأنها تبين لنا التغيير الذي طرأ على صورة هرمس في الحضارة العربية . ففكرة السَّرَب هي التي تدل على الرمز الأولي لروح الحضارة العربية ، إذ السَّرَب هو الكهف الذي وفقاً له تتصور هذه الروحُ المكانَ ، وهو بعينه السرداب الذي يختفي فيه الإمام المستور عند الشيعة . واللوح هو بمثابة اللوح المحفوظ ؛ وما إلى هذا من أفكار دينية تنبع من صميم الروح العربية والسامية . والكتاب هو بمثابة الكتاب المقدس المُسْتَمْلى في أصله من اللوح (المحفوظ) .

ففي هذه الأفكار الثلاث إذاً : السرب ، اللوح ،

---

(١) « تفسير » الفخر الرازي ، جـ ٥ ، ص ٥٦٦ ، القاهرة سنة ١٣٠٦هـ = سنة ١٨٩٠م .
(٢) راجع النصوص بعد ، رقم ١ ورقم ٢ .

الكتاب — نشاهد خير معبر عن روح الحضارة العربية ؛ كما نلحظ التغيير الذي طرأ على صورة هرمس من المصريين إلى اليونانيين ثم إلى الحضارة العربية في مظاهرها : الهلينية ، والكلدانية ، والعربية . وفي النصوص التي نقدمها هنا ، والتي وجدت كلها في العربية ، خير تعبير عن هذه المظاهر الثلاثة .

فالنص رقم ١ يمثل الصورة الهلّينية hellénistique لهرمس. وهو — بحسب ما يرد في آخره — مأخوذ من كتاب « الاسطماخس » . وهذا الكتاب مما ينسب إلى هرمس [١] ، ويوجد منه فقرات طويلة في كتاب « المجموع المبارك » للمكين (مخطوطة باريس برقم ٤٥٢٤ ورقة ٤ أ ، ١٣٦ أ،الخ) وفي « غاية الحكيم » المنسوب إلى المجريطي (نشرة رتر ، ج ١ ص ٢٣٣ ، ص ٢٤٢) وفي مخطوطة باريس برقم ٢٥٧٧ (« كتاب علل الروحانيات ») ، كما أشار إلى ذلك ماسينيون في مقاله المذكور آنفاً [٢] .

والمهم في هذا النص خصوصاً فكرة الطباع التام وروحانية الفيلسوف ، وهي الفكرة التي أشرنا من قبل إلى أهميتها وما سيكون لها من أثر خطير في الفكر الإسلامي العربي . وهي هنا لا تزال لابسة ثوباً وثنياً ، إذ لا حديث في هذا النص عن

---

(١) ابن النديم : «الفهرست» ص ٤٩٦ س ١٢ ، طبع مصر.
(٢) الكتاب السابق ، ص ٣٩٤ .

اللوح والكتاب ، بينما نجد في النص رقم ٢ الذي يمثل المظهر العربي لصورة هرمس أن اللوح والكتاب هما من أهم ما عني به المؤلف في ذكر قصة هرمس أو هرمس بلنياس . وإنما اقتصر نص « الاسطماخس » على فكرة « السرب » لأنها أساسية في تصور الروح العربية . هذا فضلاً عن استبعاد التنزيل الإلهي في نصنا الأول ، لتلك النزعة الوثنية عينها ، ورد الأمر إلى طباع تام هو بمثابة الملقن للفيلسوف الحكمة بطريق إنساني ، وهو ظاهر خصوصاً في كيفية دعوة هذا الطباع التام : فهي تتم بواسطة أدعية وتحضيرات سحرية .

أما النص رقم ٢ فمأخوذ من كتاب « سر الخليقة وسُنة الطبيعة » المنسوب إلى بلنياس ، وأكبر الظن أنه ألف في عهد المأمون (المتوفى سنة ٢١٨ = سنة ٩٣٣ م) ، ألفه أحد المسلمين ونسبه إلى بلنياس الطواني ، وقد نشرنا هنا استهلاله ثم خاتمته لأنهما يتصلان بصورة هرمس . أما الكتاب نفسه فقد درسه كراوس دراسة وافيـــة في الجزء الثاني من كتابه « جابر ابن حيان »[1] ، فنكتفي بالإحالة إليه . ومن الملاحظ هنا فيما يتصل بالنص الذي أوردناه أن بلنياس هو هرمس كما يستبين من مقارنة هذا النص بالنص رقم ١ .

---

(١) ص ٢٧٠ — ص ٣٠٣ ، القاهرة سنة ١٩٤٣ .
Paul Kraus : Jabir ibn Hayyan .

وفي النص رقم ٣ نشاهد الرواية نفسها ، منسوبة هذه المرة إلى أفلاطون . وهذا التطور في نسبة الصورة نفسها من هرمس إلى بلنياس إلى أفلاطون ، ثم إلى أرسطو كما في نهاية نص « الاسطماخس » حيث ورد أن الكتاب لأرسطو — ويلوح أن نسبته إلى أرسطو قديمة ، إذ نراها عند موسى بن ميمون [1] — نقول إن لهذا التطور دلالته في محاولة الفكر العربي تمثل هؤلاء الأشخاص حتى يصبحوا جميعاً جزءاً من كيانه .

والنص الرابع يمثل الصورة الكلدانية ، أعني الصابئة ، لهرمس ، فيقول لنا إنه نبي الكلدانيين واسمه « ذواناي ، وتفسير ذواناي : مخلص البشر » ، وإنه هو هرمس الثاني ، أما هرمس الأول فكان في الألف الثانية بينما هرمس الثاني في الألف الثالثة ، والألف الأولى كان فيها آدم . ففي هذا التاريخ الدوري يقوم على كل دور « نبي ملك عالم مستخرج مبتدع لصنائع وعلوم كثيرة » . وفي هذا صورة التاريخ كما تراه الروح العربية . وهنا في هذا النص نجد بعضاً من المزج بين الأفكار الشرقية الكلدانية وبين الأفكار المسيحية ، أو على الأقل وجه الشبه بينهما قوي بارز للعينين .

---

(١) اشفولزون : « الصابئة » ، جـ ١ ، ص ٧٧٥ ، سنة ١٨٥٦ . Chwolsohn : Ssabier.

تلك هي الملامح الإجمالية العامة لصورة هرمس في تطورها حتى الفكر العربي ، وفيها تبدى في الوقت نفسه المميزاتُ البارزة للروح للعربية ، وبخاصة ما يتصل منها بالنزعة الإنسانية .

وصف المخطوطة رقم ٤٢٩١

تصوف بدار الكتب المصرية

على الرغم من أن الصفحة الأولى تذكر عنوان إحدى عشرة رسالة على أنها متضمنة في هذا المجلد ، فإنه لا يوجد في هذا المجلد إلاّ الرسائل الست الأولى منها فقط ، وهي :

١ ــ كتاب رسالة « روح القدس في مناصحة النفس » تأليف شيخ العارفين وإمام المحققين وعمدة المترفعين ، صاحب الختم المحمدي ، والسر الصمدي ، الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر الشيخ محيي الدين محمد بن محمد بن عربي الأندلسي الحاتمي الأندلسي (كذا ! مكررة) الطائي ــ [من ورقة ١ إلى ورقة ٩٦ ب] .

٢ ــ مختصر كتاب « الدرة الفاخرة في ذكر من انتفعتُ به في طريق الآخرة » ، تأليف حضرة الشيخ الأكبر العارف

المحقق محيي الدين محمد بن علي بن عربي الحاتمي الأندلسي — [من ورقة ٩٧ أ إلى ورقة ١٢٠ أ] .

٣ — كتاب « مرآة المعاني لإدراك العالم الإنساني » ويقال له أيضاً : طب الإنسان من نفسه — [من ورقة ١٢١ أ إلى ١٣٥ أ]

٤ — رسالة أرسطاطاليس إلى الإسكندر — وهي التي سننشرها هنا — من ورقة ١٣٦ أ إلى ١٤٧ أ بخط نسخي . [١٣٦ أ = ٢١ س ، ١٣٦ ب = ٢١ س ، ١٣٧ أ = ٧ س] .

ويتلوها (١٣٧ أ) مقتبس عن الطبري في بيان أعمال الصابئين في استجلاب قوى الكواكب في ٩ س ، ثم باب صرع الصحيح وتلبيس الكف في ٧ س .

٥ — « تحفة السّفرة إلى حضرة البررة » ، تأليف حضرة الإمام العارف ابن عربي الحاتمي [الحاتمي] نفعنا الله به وجعلنا من حزبه آمين ! [من ورقة ١٣٨ أ إلى ١٤٧ أ] .

٦ — ويتلو ذلك : القصيدة التائية للشيخ الأكبر حضرة محيي الدين (ورقة ١٤٧ ب إلى ١٥٧ ب) .

وفي نهاية المخطوطة كلها : « تمت تائية حضرة سيدي ومعتقدي الشيخ الأكبر محيي الدين ، قدس الله سره المتين —

على يد أفقر العباد عبد الحق بن محمد المرزباني عفى عنهما آمين (١٥٧ ب) .

ويرد اسم هذا الناسخ في الصفحة الأولى هكذا : « علقها لنفسه فقير عفو الله عبد الحق بن محمد بن محمد بن أحمد بن أحمد الشهير بابن المرزباني . . . » ، كما يرد اسم هذا الناسخ المالك لهذه المخطوطة (« علقها لنفسه ») في أواخر الرسائل : ١ ، ٣ ، ٦ ؛ ويرد التاريخ ١٠٥٣ هـ — وهو تاريخ نسخ هذه الرسائل — في أواخر الرسائل : ١ ، ٢ ، ٣ .

نصوص لم تنشر

خاصة بصورة هرمس في الفكر العربي

- ١ -

[١٣٦ أ] رسالة أرسطاطاليس إلى الإسكندر :

قال سوقراطيس الحكيم : الطباع التام شمس الحكم وأصله وفرعه ، وسيد الأمس . فقيل له : بمن تستدرك الحكمة؟ فقال : بالطباع التام . قيل له : فما أصل الحكمة ؟ قال : الطباع التام . قيل له : فما مفتاح الحكمة ؟ قال : الطباع التام .

قيل له : فما الطباع التام ؟ قال : روحانية الفيلسوف التي هي متصلة بنجمه ومدبرة [١] ، فتفتح مغاليق الحكمة ، وتعلمه ما استشكل عليه ، وتوحي إليه بصوابها ، وتلهمه مفاتيح أبوابها في النوم واليقظة . والطباع التام للفيلسوف بمنزلة المعلم العالم

---

(١) ص : مديرة .

الناصح ، الذي يعلم الصبي الكلمة بعد الكلمة ؛ فكلما أحكم باباً من العلم أدخله في باب آخر ، ولن [1] يخاف ذلك الصبي النقصَ في علمه ما دام له ذلك العالِمُ باقياً [2] ، لأنه يكشف له عما اشتبه ، ويعلمه ما أشكل ويبتدؤه من العلم بما لا يسأل عنه . فهكذا الطباع التام للفيلسوف ؛ وهو قوة تأييد ، لا نقص على الفيلسوف في علمه وحكمته معه .

وللحكماء في هذه الروحانية تدبير ، هو السر الموضوع بينهم الذي لا يطلع عليه أحدٌ غيرهم ، وهو السر المكتوم في الحكمة . ولم يكن من أبواب الحكمة باب لطيف ، ولا جليل ، إلاّ أبدت الحكماء لتلامذتهم . وأداروه فيما بينهم بكتب ومسائل ما خلا هذا السرّ المكتوم الذي هو بتدبير روحانية الطباع التّمام . وكان [3] الحكماء يسمون هذه الروحانية : يما غيش فغد يسواد وغداش يوفغاديش — هذه أربعة أحرف ، أسماء هذه الروحانية وتمجيدهم ، كانوا يسمونهم بها عند الحاجة إليهم .

وقد ذكر هرمس قال : إني < لما > أردت استخراج علم علل الحقيقة وكيفيتها ، وقعت على سَرَب مملوء [4]

---

(١) ص : أن .
(٢) ص : باق .
(٣) ص : وكانوا .
(٤) ص : مملوءا .

ظلمة ورياحاً ، فلم أبصر فيه شيئاً لظلمته (١٣٦ ب) ، ولم يضيء لي فيه سراج لكثرة رياحه [١] . فأتاني آت في منامي بأحسن صورة ، فقال لي : خذ نوراً فضعه في زجاجة تقيه من الأرياح وتنير لك ، وادخل إلى السرب واحفر وسطه ، واستخرج منه تمثالاً بالطلسم معمولاً ، فإنك إذا استخرجت ذلك التمثال ، ذهبت رياح السرب وأضاء لك . ثم احتفر في أربعة أركانه ، واستخرج علم سرائر الخليقة وعلل الطبيعة وبدء الأشياء وكيفيتها .

قلت له : ومن أنت ؟

قال : طباعك التام ؛ فإن أردت أن تراني فادعني باسمي .

قلت : وما الاسم الذي أدعوك به ؟

قال : يماغيش فغديسواد وغداش يوفغاديش .

قلت : في أي حال أدعوك ، وكيف أصنع دعائي إليك ؟

---

(١) قارن بهذا ما ورد في كتاب «الاحجار على رأي بليناس» لجابر بن حيان : « قال بليناس : أقول وأصف الحكمة التي أبدت بها بعد خروجي من السرب وأخذ الكتاب واللوح : ان الذي يعم الاشياء كلها الطبائع التي هي البسيطة لا المركبة ... » (« مختار رسائل جابر بن حيان » ، نشرة ب . كراوس ، القاهرة سنة ١٣٥٤هـ = ١٩٣٥م ، ص ١٢٦ س ٧ ــ س ٩) . وقارن بعد النص رقم ٢ .

قال : إذا نزل القمر برأس الحمل ، ليلاً كان أو نهاراً ، فخذ أربعة أقداح يسع كل واحد رطلاً ، فاملأ كل واحد من لون الدهن : دهن السمسم ودهن الجوز ودهن البقر . ثم خذ أربعة أقداح على ذلك المثال ، فاملأها خمراً ، وضعها ، ثم اعمل حلواً من دهن الجوز والسمن والعسل والسكر وسميد[1] وحلأ[2] وتين ، وضعه على خوان كبير ، ثم خذ شمعة فأسرجها وضع الخوان على شيء وضع حوله الأقداح الثمانية والسراج ، ثم خذه بيدك فضعه على الخوان واحدة واحدة . ثم خذ مجمرتين مملوءتين فحماً ، فدخّن في أحدهما بالكفة والأخرى بالعود المطرّى[3] . ثم قم أنت قائماً وقل سبع مرات : يماغيش فغديسواد وغداش يوفغاديش . فإنك إذا فعلت ذلك رأيتني .

فكان الحكماء يتعاهدون ذلك من روحانياتهم في كل سنة مرة أو مرتين إجلالاً لطباعهم التام . ودعا لهم حين أخبرهم هرمس الحكيم بذلك عنهم ؛ وعلموا أنهم إنما هرمس وضع ذلك للمحبة والموافقة ؛ فكانوا يأكلون ذلك الطعام هم ومن أحبوا .

---

(١) السميد (بالدال والذال) : الدقيق الابيض .
(٢) الحلأ : شعر وجه الجلد أو قشرة الجلد .
(٣) طرى الطيب : خلطه بالافاويه .

قال (١٣٧ أ) أرسطاطاليس : إن لكل واحد من الحكماء قوة تأييد من الروحانية ، تقويه وتلهمه وتفتح له مغاليق أبواب الحكمة ، متصلة تلك بنجمه (١) العالي المدبر معه ممن يربو معه ويغذيه . ولكل ملك قوة وتأييد من الملك ، عال (٢) رفيع ، متصل (٣) وصله بنجم فلكه العالي في مكانه . فكان الحكماء والملوك يتعاهدون هذه الروحانية بهذه الدعوة والأسماء . فكانوا يظهرون لهم ويعينونهم على عملهم وحكمتهم ويقدمون للملوك تدبير ممالكهم .

وهذا فصل من كتاب « الاسطماخس » ، وهو لأرسطاطاليس .

والسلام والحمد لله وحده .

---

(١) ص : شحمه .
(٢) ص : عالي .
(٣) ص : متصل .

— ٢* —

من « سر الخليقة وصنعة الطبيعة » وهو كتاب « العلل الجامع للأشياء » مما وصفه بلينوس الحكيم صاحب الطلسمات والعجائب .

أقول على كتابي هذا ، وأصف الحكمة التي أيدت بها ، لتسمعوا حكمتي ، وتنفذ في أفهامكم ، وتخامر طباعكم . فمن اتصل كلامي بطباعه فتحركت طبائعه ، فهو كامل الطباع ، سليم من الأعراض الفاسدة ، نقي النفس من الظلمة الحائلة بينه وبين طلب الحكمة ، فهو يستمد بقوتها من قوة الكلام على قدر قوتها وقدر اتصال الكلام بها ، وتقوى بما استمدت من لطيف الكلام على اقتباس الحكمة والنظر في اختلاف تركيب الطبائع وعلل الأشياء . ومن لم يتحرك طباعه لاستماع كلامي ، فمن التباس الظلمة بنوره وكثرة الغلظ الحائل بين لطيفه وبين التصعد في درج الحكمة ، كإحالة

(*) ننشر هنا استهلال هذا الكتاب نقلا عن المخطوطتين برقم ٣٥١ حكمة وتاريخها ١٢٩٧هـ في دار السعادة (استانبول) ، ثم ٤٠٩ حكمة بدار الكتب المصرية .

السحاب المظلم بين نور البصر النير وبين الاتصال بأنوار الكواكب المضيئة .

والآن ! أتسمى لكم باسمي ، لترغبوا في كلمتي ، وتفكروا في كلامي ، وتضعوه نصب أعينكم ليلكم ونهاركم ، لتصيبوا بطول دراسته علم سرائر الخلقة وتدركوا بذلك صنعة الطبيعة :

أنا بلينوس الحكيم ، صاحب الطلسمات والعجائب . أنا الذي أوتيت الحكمة من مدبر العالم بخصوصية ائتلفت مع طبيعة (١) روحانية لطيفة ، سلمت من الأعراض الدنسة (٢) وقويت ، ونفذت بلطافتها فأدركت كل ما غاب عن الحواس الظاهرة بالقوى الباطنة التي هي الفكرة والفطنة والذكر والهمة والنية . وأدركت بحواسها الظاهرة كل ما وقع تحتها من الألوان والأسماع (٣) والطعام والروائح والملابس ، ولم يبق شيء من الخلق الروحانية اللطيفة النورانية ، ولا الغليظة الثقيلة الجسدانية الواقعتين (٤) تحت القوى الباطنة والحواس الظاهرة ، إلاّ أدركتُ طبيعته وعلته وخلقته ، ونفذ كياني فيه بلطافته واعتداله لقهره الغليظ الجسداني الذي هو ضده. وأنا أقول لكم فاسمعوا:

---

(١) رقم ٣٥١ ، رقم ٤٠٩ : ائتلفت طبيعة .
(٢) ٤٠٩ : الدنسية .
(٣) ٤٠٩ : في الطعوم .
(٤) ٤٠٩ : الواقعين .

اعلموا أن كل شيء فمن الطبائع الأربع التي هي الحر والبرد واللين واليبس . والطبائع في كل الأشياء ، وكل الأشياء متصل بها ، وهي متصلة بعضها ببعض ، كلها [1] تدور في مدار واحد يجمعها نظام واحد ، يدور بها فلك واحد . فأعلاها متصل بأسفلها . وأدناها متصل بأقصاها ، لأنها كلها كانت من جوهر واحد ، من نقطة [2] واحدة ، يجمعها طبع واحد لا اختلاف فيه ، حتى عرضت فيه الأعراض ، فتباينت أجزاء ذلك الجوهر وتفرقت الخلق باختلاف تركيب الطبائع ، ووقعت عليها الأسماء المختلفة . < لاختلاف الأعيان والصور ؛ والجواهر ، إن كانت مختلفة > بالتركيب ، فإنها متصلة منفصلة ، قابلة بعضها بعضاً ، منتقلة بعضها إلى بعض [3] مستدعية أشكالها باتصالها بها ، دافعة أضدادها بخلافها لها . هذا سر العالم ومعرفة أصول الطبائع .

وإنما وصفت علم تقابل الطبـــائع الأربع بالائتلاف والاختلاف ، ليكون علم ذلك أدباً لمن نظر فيه وجهارة له ، فيكون عالماً بتصرف الكائنات عن جواهرها ، ومحكماً لتأليف الطبائع الأربع [٢ ب] وهو حينئذ أقوى على علم علل الأشياء . وإنما تكلمت بهذا الكلام في ابتداء كتابي ليكون من فهمه

---

(١) ٤٠٩ : كلما .
(٢) ٤٠٩ : نطفة .
(٣) ٣٥١ : بعضها بعضا

عالماً بجوامع الأصول ، فيستدل بذلك على علم سرائر الخليقة ويدرك منه صنعة الطبيعة .

نسب بلينوس الحكيم وسببه

والآن ! أخبركم بسببي ونسبي :

إني كنت يتيماً من أهل طوانه ، لا شيء لي . وكان في بلدي تمثال من حجر ، قد أقيم على عمود من خشب ، مكتوب على صدر التمثال : أنا هرمس المثلث بالحكمة ؛ عملت هذه الآية جهاراً ، وحجبتها بحكمتي ، لئلاّ يصل إليها إلاّ حكيم مثلي . ومكتوب تحته باللسان الأول : من أراد أن يعلم سر الخليقة وصنعة الطبيعة ، فلينظر تحت رجلي . فلم يأبه الناس لما يقول . وكانوا ينظرون تحت رجليه فلا يرون شيئاً . وكنت ضعيف الطبيعة لصغري . فلما قويت طبيعتي ، وقرأت ما كان مكتوباً على صدر التمثال ، فطنت لما يقول ، وحفرت تحت العمود . فإذا بسرب مملوء ظلمة ، لا يدخله نور الشمس . وإن طلعت عليه تتحرك فيه[1] الرياح ، لا تفتر . فلم أجد إلى الدخول فيه سبيلاً لظلمته ، ولم يثبت لي فيه ضوء نار لكثرة رياحه . فضقتُ ذرعاً بذلك ، واشتد غمي ، فغلبتني

---

(١) ٩٠٤ : طلعت فيه تتحرك البريلج

عيني ؛ وأنا مهموم القلب [١] أفكر فيما لقيت من النصب ، إذ تجلى لي شيخ على صورتي ومثالي ، فقال : يا بلينوس ! قم فادخل هذا السرب لتصل إلى علم سرائر الخليقة [١ أ] ، وتدرك صنعة الطبيعة . فقلت : لا أبصر في ظلمته ، ولا يثبت لي فيه ضوء نار لكثرة رياحه . فقال لي : يا بلينوس ! ضع نورك في إناء صاف تحجب به الريح عن نورك ، لا تبلغه وتستضيء بنورك في ظلمته . فطابت نفسي ، وعلمت أني قد أدركت طلبتي [٢] . فقلت من أنت ؟ لقد منّ الله عليّ بك . فقال : أنا طباعك التام . فاستيقظت فرحاً . فوضعت نوري في إناء صاف كما أمرني [٣] ثم دخلت السرب . فإذا أنا برجل شيخ قاعد على كرسي من ذهب في يده لوح من زبرجد أخضر ، مكتوب في اللوح صنعة الطبيعة ، وبين يديه كتاب فيه سر الخليقة وعلم علل الأشياء . فأخذت اللوح والكتاب مطمئناً . ثم خرجت من السَّرَب ، فنقلت من الكتاب سرائر الخليقة ، وعلم علل الأشياء ، وأدركت من اللوح صنعة الطبيعة ، فارتفع اسمي بالحكمة ، وعلمت الطلسمات والعجائب ، وعلمت مزاجات الطبائع ، وتراكيبها واختلافها وائتلافها [٤] .

---

(١) مهموم القلب : ناقصة في ٤٠٩ .
(٢) ٤٠٩ : طلبي .
(٣) ٤٠٩ : أمر .
(٤) وائتلافها : ناقصة في ٤٠٩ .

وفي آخره :

[٣٩أ] أنا بلينوس الحكيم . لما دخلت إلى السرب المعمول عليه الطلسم ، وصلت إلى شيخ قاعد على كرسي من ذهب وبيده لوح زبرجد . فأخذت لوح الزبرجد الذي كان بيده، فكان فيه مكتوب باللسان الأول — حق لا شك فيه، يقين صحيح : أن الأعلى من الأسفل ، والأسفل من الأعلى ، عمل العجائب من واحد كما كانت الأشياء كلها من جوهر واحد . ما أعجب علمه وهو رأس الدنيا وقيمتها ، أبوه الشمس ، أمه القمر ، حملته الريح في بطنها ، غذته الأرض ، أبو الطلسمات ، خازن العجائب ، كامل القوى ، محل الأنوار، نار صارت أرضاً ، أعزلِ الأرض من النار تضيءْ لك ، اللطيف أكرم من الغليظ ، برفق وحكم [٣٩ب] يصعد من الأرض إلى السماء ، فيقتبس الأنوار من العلو ، وينزل إلى الأرض [١] وفيه قوة الأعلى والأسفل ، لأن [٢] معه نور الأنوار ، فلذلك تهرب منه الظلمة ، قوة القوي تغلب [٣] ، شيء لطيف يدخل في كل شيء غليظ ؛ على تكوين العالم الأكبر يكون العالم الأصغر والعمل . فهذا فخري ، ولذلك سميت هرمس المثلث بالحكمة .

---

(١) الى : ناقصة في ٤٠٩ .
(٢) ٤٠٩ : لانه .
(٣) ٤٠٩ : وتغلب كل لطيف .

— *٣ —

من « خاقية أفلاطون المثلث بالحكمة » أو « كتاب ألواح الجوهر لأفلاطون الحكيم »[(١)] .

[٦] قال أفلاطون: وجدت[(٢)] في بعض الكنوز ألواحاً من الجواهر[(٣)] وعليها كتابة غريبة[(٤)] لم أعهد[(٥)] بها في كتب الأقلام ، فما شككت في أن فيها علماً غزيراً[(٦)] . فسعيت[(٧)]

(*) عن نسختين بدار الكتب المصرية : الاولى رقم ٢٢٩ علم الحروف والاسماء ، وهي نسخة مأخوذة بالتصوير الشمسي عن مكتبة كوبربلي بالاستانة تحت رقم ٩٢٣ ، في ٥٧ لوحة في حجم الثمن ، وقد اعتمدنا عليها خصوصا لأنها الاصح ، والثانية برقم ١٠ وفق .

(١) رقم ٢٢٩ شمسية : « كتاب الواح الجوهر لافلاطون الحكيم » رقم ١٠ وفق : « هذه خافية أفلاطون المثلث بالحكمة في علم الحروف على التمام » .

(٢) ١٠ وفق : قد وجدت .

(٣) ١٠ وفق : من الجوهر .

(٤) ١٠ وفق : عربية .

(٥) ١٠ وفق : أعهدها في .

(٦) ١٠ وفق : أن فيها علم غزير .

(٧) ١٠ وفق : فتعبت .

في مناكب الأرض ، طولها والعرض ، إلى أن وجدت شيخاً فانياً قد بلغ من العمر ألفاً[1] وأربعمائة سنة ، وحوله تلامذة كثيرة[2] ، فسلمت عليهم ، وأومأت إلى الشيخ فقال : « وعليك السلام يا أفلاطون ! أتيت بالألواح الجوهر » . فتعجبت من إدراكه ، دون استدراكه . فقلت : حلفتك بالذي تعبده[3] ! بماذا عرفتني ، وعرفت حاجتي التي أتيت بها إليك ؟ قال[4] الشيخ : يا أفلاطون ! فالذي معك من العلم في الألواح : فإن فيهم علماً عظيماً[5] وتعلم به جميع العلوم المغيبة ، وتستخدم به جميع خلق الله تعالى حتى العقل والنفس والملائكة والكواكب والعناصر [٧] والمعـادن والحيوان . فلما سمعت ذلك ، قبلت قدميه وأقسمت عليه بالاسم الأعظم الذي في الألواح إلاّ ما علمتني . قال[6] : يا أفلاطون ! وما أدراك بالاسم الأعظم الذي في الألواح ؟ فقلت : يا سيدي ! إلهام من الله تعالى . فخدمته عشر سنين حتى أعلمني[7] واستوثق مني وقال : احتفظ بما معك واعلم

---

(١) في النسختين : ألف واربعماية سنة .
(٢) ١٠ وفق : تلاميده كثيرا .
(٣) ١٠ وفق : فقلت له بالذي خلقك ! بماذا ...
(٤) ١٠ وفق : فقال ... والذي معك... ان في الالواح علما تعلم به جميع العلوم الغيبية .
(٥) ٢٢٩ شمسية : علم عظيم .
(٦) ١٠ وفق : ثم قال .
(٧) حتى أعلمني : ناقصة في ١٠ وفق .

أن ما فوقه علم أبداً(١) ، وجميع العلوم صادرة عنه ، وهو مبدأ جميع العلوم(٢) . فتأملت ما في الألواح فإذا هو علم الأحرف(٣) . فهذا كلام الألواح بعد الخطبة . قال الحكيم :

خلق الله الكائنات بأسرها ، وجعلها مستمدة بعضها من بعض إلى بعض(٤) ، فسبحان الواحد الأحد المنزه عن الصاحبة والوالد والولد(٥) وعن فضل كل أحد(٦) . أصدر الأمور فكان أول مخلوق صدر(٧) عنه العقل الذي عقل الأشياء كلها ، فكان العقل هو المصدر الثاني بعد الأمر لأن الأمر أخفى سراً من العقل ، وكذلك <هو>(٨) مستدرجاً إلى آخر المراكز ، لأن الله تعالى جعل عوالمه ثلاث رتب [٨] <و>(٩) ٢٤ مظهراً(١٠) <و> ٦٤ اسماً كليات . تحت كل اسم منها عدة أسامي جزئيات ، لا يعلم عددها إلاّ خالقها .

---

(١) في ٢٢٩ شمسية : واعلم انما فوقه علم ، ثم ومحت وكتب فوقها : ليس ما فوقه علم أبدا وأن ... وفي ١٠ وفق : واعلم أن ما فوقه علم أبداً .
(٢) ١٠ وفق : وهو مبدأ كل علم .
(٣) ١٠ وفق : وهذا .
(٤) (الى بعض) : ناقصة في ١٠ وفق .
(٥) ١٠ وفق : الصاحبة والولد .
(٦) ١٠ وفق : فضل استمداده كل أحد، أصدر الامر..
(٧) ١٠ وفق : صدرت منه العلوم العقل الذي ...
(٨) الزيادة عن ١٠ وفق .
(٩) ١٠ وفق : وجزئيات .
(١٠) ١٠ وفق : الا الله تعالى .

الرتبة الأولى : وهي ٥ مظاهر : (١) مظهر الحق ؛ (٢) مظهر الأمر ؛ (٣) مظهر العقل ؛ (٤) مظهر النفس؛ (٥) مظهر الهيولى .

المرتبة الثانية : عشرة مظاهر : (١) مظهر المحدود ؛ (٢) مظهر المعدل ، (٣) مظهر زحل ، (٤) مظهر المشتري ، (٥) مظهر المريخ ؛ (٦) مظهر الشمس ؛ (٧) مظهر الزهرة ؛ (٨) مظهر عطارد ، (٩) مظهر القمر ، (١٠) مظهر الهيولى .

المرتبة الثالثة : تسعة مظاهر : (١) مظهر النار ، (٢) مظهر الهواء ، (٣) مظهر الماء ، (٤) مظهر التراب ، (٥) مظهر المعدن ، (٦) مظهر النبات ، (٧) مظهر الحيوان ، (٨) مظهر الإنسان ، (٩) مظهر الملك .

فكذلك أسماء كليات تحتها أسماء جزئيات لا يحصي عددها إلاّ خالقها سبحانه وتعالى ، <ويقال : >[١] سبوح ، قدوس ، رب الملائكة والروح . فكل[٢] اسم منها كامل في نفسه وذاته[٣] ومؤثر في ما دونه < كما أن[٤]

---

(١) الزيادة في ١٠ وفق .
(٢) ١٠ وفق : وكل .
(٣) ١٠ وفق : كامل في ذاته مؤثر .
(٤) الزيادة عن ١٠ وفق .

الأمر > يتقبل الفيض من الأعلى عليه دافعاً إلى من[1] دونه ، كما أن الأمر يقبل الفيض من الآمر ، ويدفعه إلى العقل ، لأن العقل وجه الأمر [٩] كما أن النفس وجه العقل — وكذلك[2] بالتدريج إلى مركز الأرض : كل منهم يفيض عليه من فوقه ، وهو يدفع إلى من دونه ، كل منهم يقبل الفيض مما يليه ويدفعه إلى ما يليه ، فأبلغ ما حُصِيَ كليات وجزئيات . فالكليات عدتها ٦٤ اسماً فقط ؛ والأسماء الجزئيات كثيرة لا يحصي عدتها إلاّ الله تعالى . وأبلغ ما حصي منها ١٦ اسماً : المعادن ٩ وهي : الذهب والفضة والنحاس والحديد والأسْرُب والرصاص والدوص والزئبق.والنبات ، : قصير وطويل ؛ والحيوان : ٥ أجناس : السابح والخشاش والطير والمكبوب والمنتصب . فتلك ضروب العناصر في نفسها ، يعني ضرب ٤ في ٤ المستخرج من ذلك ١٦ اسماً جزئيات تحت كل حرف من العدد[3] عدة أسامي لا يعلم عددها إلاّ الله — تعالى عما نصف[4] : فنسبة مظاهر الأسامي الجزئية والكلية كنسبة الصوت والحروف . فأما الصوت فهو بسيط ، والحرف مركب : فالصوت غيبي مجهول لا جزء له ، والحرف

---

(١) ١٠ وفق : دفعا الى دونه وهو العقل، لان العقل وجه.
(٢) ١٠ وفق : وهكذا .
(٣) ١٠ وفق : الصور .
(٤) عما نصف : ناقصة في ١٠ وفق .

مركب محدود ذو حد[1] ، ومركز . [١٠] فلولا الحرف ما عرف الباري سبحانه وتعالى . فلأجـــل وجود الصوت والحرف في حيوان الإنسان تخلّق بأخلاق الباري عز وجل ، البار الرحيم **وصار خليفته في أرضه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد** بأمر الله تبارك وتعالى . وهو علم الآدم الأول[2] جميع الأسامي على لسان جبريل عليه السلام ، وهو مظهر من الأمر . فلما وقف آدم على جميع الأسماء ومهر فيها سُخّر له عالم ٣ رتب وهو ٦٤ اسماً ، فأظهرت المعرفة من علم اليقين إلى عين اليقين حتى رأيت الموجودات والموجد بعين قلبه . فنقلته إلى عين رأسه . فلما تكلم آدم بهذا الكلام سجد له جميع خلق الله تعالى ، فخاطبه بالحرف والصوت بمظاهر أملاك الأسامي جميعها وعرّف[3] إياه لإياه ، وكلما بَعُدَ عليه أمره إلى مركز الأرض وكّلَ ملكاً للسياسة والتدبير . فكلما كان من وراء الدوائر كان إلى الشهرة أظهر ، وكلما كان في باطن الدوائر كان إلى السترة أخفى . . .

---

(١) في النسختين : ذا حد . وفي ١٠ وفق : فأما الصوت فهو بسيط مركب عن مجهول لاجزء له ، والحرف مركب محدود .

(٢) ٢١٩ : الآدم الاول ؛ ثم رمج « الاول » ؛ وفي ١٠ وفق : علم آدم اول جميع الاسامي .

(٣) ١٠ وفق : عرفه .

[١] أسرار كلام هرمس المثلث بالحكمة ، وهو هرمس الثاني المدعو بي الكلدانيين [1] ذواناي . وتفسير : « ذواناي »، مخلص البشر فيقول :

إن الكلدانيين ذكروا أن هذا هرمس الثاني ؛ كان اسمه ذواناي ، وقد استعمل في تدبير نفسه وجسده ما صيره من الذكاء والعلم على الحال التي ليس وراءها لأحد من الناس غاية ولا نهاية .

وقالوا : لولا أن آدم الذي ظهر في أول الدور ، دور الشمس ، واستنبط للناس صنائع [2] وعلوماً نافعة جداً لما استحق تسميته : أبو البشر .

(*) عن المصورة الشمسية الموجودة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٨٩٦ ميقات ، وهي مأخوذة عن مخطوطة محفوظةبدار الكتب الاهلية بباريس برقم ٢٤٨٧ عربي.

(١) في الهامش : وقيل الكسدانيين .

(٢) ص : صنائعا .

وقالوا إن كان هذا أحق بهذا الاسم ، لكن كان ظهور آدم في بعض سنين الألف التي هي أول دور الشمس ، وظهر ذواناي في الألف الثالثة من ألوف دور الشمس وهي التي يشارك الشمس فيها عطارد . وكان آدم فيما ذكروا نبياً ملكاً عالماً مستنبطاً مستخرجاً مبتدعاً لصنائع وعلوم كثيرة . وبين آدم وبين هرمس الأول ألف سنة ، لأن هرمس الأول كان في الألف الثانية ، وذواناي في الألف الثالثة ، وكان مستخرجاً لأسرار الفلك وكيفية أفعال الكواكب في العالم السفلي ، ولم يكن نبياً ولا ملكـاً . واستحق آدم اسم [1] : أبو البشر ، واستحق ذواناي : المزيل عن البشر البلايا . وكان يخاطب سيد البشر ، فوضع بحكمته طالع مبدأ عالم الكون والفساد ، وتكلم فيه بكلام بما هو [2] العالم عليه بأصول حقيقية وبراهين يقينية ما نحن واضعوه [3] من غير زيادة ولا نقصان ولا تغيير [4] في لفظة [5] واحدة . . .

---

(١) ص : اسما .
(٢) ص : هم .
(٣) ص : واضعينه .
(٤) ص : تغير .
(٥) ص : لفضه .

نص لم ينشر خاص بفكرة تقدم العلم

— ٥* —

من كتاب « الشكوك على جالينوس »
لأبي محمد بن زكريا الرازي

فيكون مثلُ القدماء في هذا الموضع مثل المكتسبين ، ومثل من يحيا من [٣] بعد مثل المورّثين المسهّل لهم ما ورثوا اكتساباً أكثر وأكثر .

فإن قيل لي : هذا يدعو إلى أن يكون المتأخرون من أهل الصناعات أفضل فيها من القدماء .

قلت : إني لا أرى إطلاق ذلك إلاّ بعد أن اشترط في وصف هذا المتأخر بالزمان ، بأن أقول : إذا كان مكمّلاً (١) لما جاء به القديم .

(*) عن نسخة باول كراوس ص ٢ ـ ٣ ، في المخطوطة الاصلية ص ٢٣ س ١١ وما يليه

(١) في نسخة كراوس : « مكملا كما :

محتويات الكتاب

الى روح استاذي الاكبر : مصطفى عبد الرزاق ٥
تصدير عام ٧
النزعة الانسانية في الفكر العربي ١١
اوجه التلاقي بين التصوف الاسلامي والمذهب الوجودي ٧١
فن الشعر الوجودي ١٠٩
المعنى الانساني في رسالة النبي ١٤٣
صورة هرمس في الفكر العربي ١٦١
وصف المخطوطة رقم ٤٢٩١ تصوف بدار الكتب المصرية ١٧٦
نصوص لم تنشر خاصة بصورة هرمس في الفكر العربي ١٧٩
من « سر الخليقة وصنعة الطبيعة » ١٨٤
نسب بلينوس الحكيم وسببه ١٨٧
من « خاقية افلاطون المثلث بالحكمة » ١٩٠
اسرار كلام هرمس المثلث بالحكمة ١٩٦
نص لم ينشر خاص بفكرة تقدم العلم ١٩٨

توزيع
دار القلم
بيروت - لبنان
ص . ب ٣٨٧٤

الثمن : ٢٠ ل. ل.